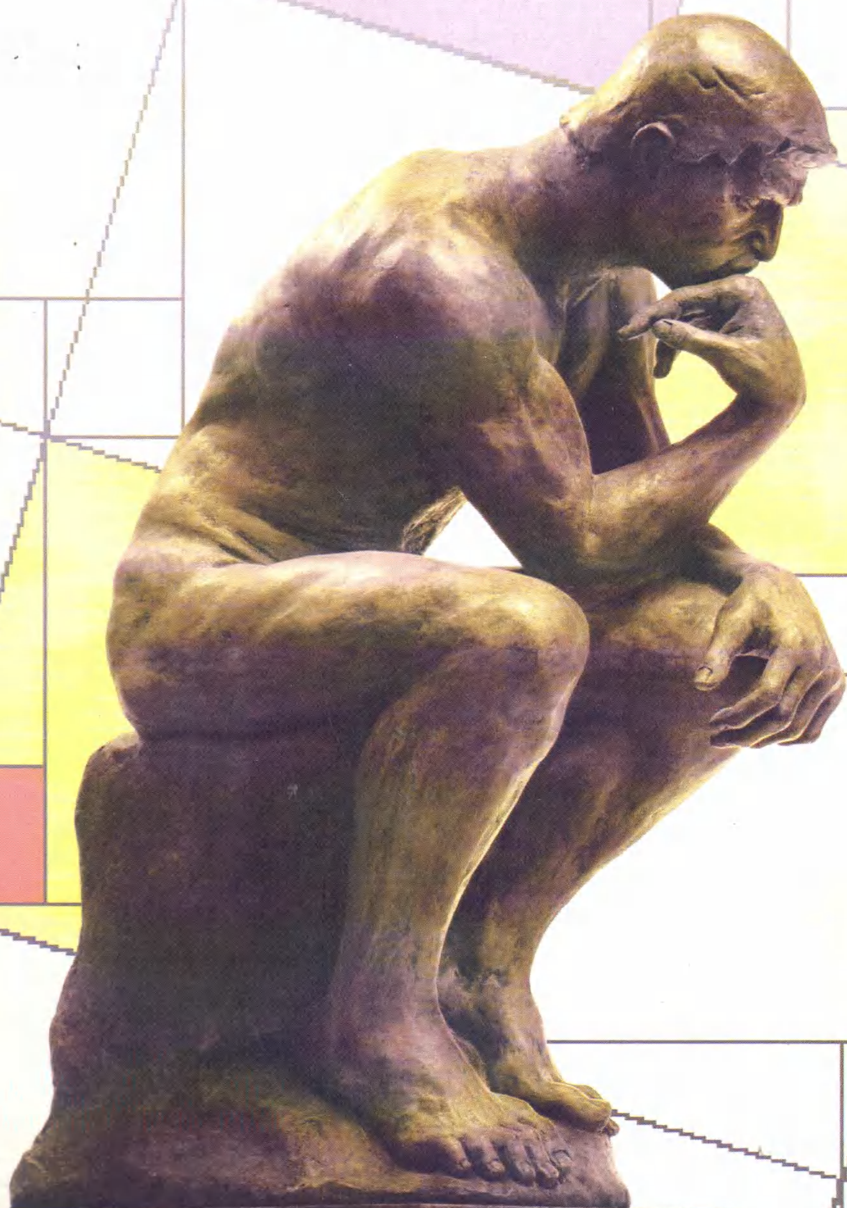
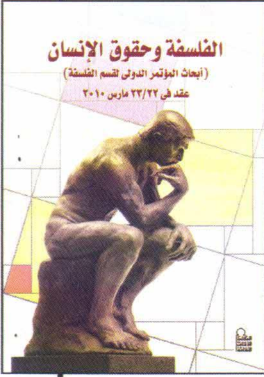
الفلسفة وحقوق الإنسان

(أبحاث المؤتمر الدولى الثاني لقسم الفلسفة)

(٢٢/٢٣ مارس ٢٠١٠)



المجلس الأعلى للثقافة



يضم هذا الكتاب مجموعة من البحوث المنتقاة التي شاركت في المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة حول :
الفلسفة وحقوق الإنسان، والذي عقد يومي ٢٢ و٢٣ مارس ٢٠١٠، وقد توزعت البحوث على المحاور العديدة للمؤتمر التي شملت الآتي:

- التأصيل النظري لمفهوم حقوق الإنسان.
- حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي.
- حقوق الإنسان في الفكر الغربي.
- حقوق الإنسان في الفكر السياسي.
- تطبيقات حقوق الإنسان.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح

المجلس الأعلى للثقافة

الفلسفة وحقوق الإنسان

(أبحاث المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة)

(٢٢/٢٣ مارس ٢٠١٠)

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

المؤتمر الدولى الثانى لقسم الفلسفة: الفلسفة وحقوق الإنسان:

عقد فى ٢٢،٢٣ مارس ٢٠١٠

القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠١٤

٣٦٠ ص؛ ٢٤ سم.

١ - حقوق الإنسان - مؤتمرات.

٢ - الفلسفة.

(أ) العنوان ٣٢٣,٤٠٦

رقم الإيداع ٢٠١٢/٢٣٥٦٥
الترقيم الدولى 978-977-718-161-7
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الأفكار التى تتضمنها إصدارات المجلس الأعلى للثقافة هى اجتهادات أصحابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأى المجلس.

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٢٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel. : 27352396 Fax : 27358084.
www.scc.gov.eg

الفلسفة وحقوق الإنسان

(أبحاث المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة)

(٢٢/٢٣ مارس ٢٠١٠)



٢٠١٤

مقدمة

يكتسب موضوع حقوق الإنسان أهمية لا تزال تتنامى في عصرنا الراهن. وعلى الرغم من أن قضايا حقوق الإنسان مطروحة ومتداولة في المحيط الاجتماعي والسياسي منذ القرن السابع عشر، إلا أن الاهتمام بها ظل محصورًا في الإطار القانوني والدستوري على وجه التحديد، ولم يتعدّ هذا النطاق إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، حينما فرض العديد من الظروف والمتغيرات العالمية طرحَ هذا الموضوع للنقاش. وتدريجيًا انتقل مفهوم "حقوق الإنسان" من كونه مفهومًا "نخبويا" إلى كونه مفهومًا يستخدم على نطاق "واسع"، فقد أصبح أداة نضال سياسي ضد مظاهر الاستبداد، ومن أجل الدفاع عن الحقوق الفردية ضد تعسف الدولة والسلطات المركزية، ومن أجل استبدال دولة القانون والحقوق بدولة الطغيان والاستبداد.

وتتصدر قضايا حقوق الإنسان معظم التحليلات النقدية التي يعالجها الفكر الاجتماعي والسياسي الراهن وتذهب هذه التحليلات في معظمها إلى جعل حضور هذه القضايا أو غيابها مفتاحًا لفهم الأزمات السياسية والاقتصادية التي تعصف بالمجتمعات المتخلفة، وهي تذهب إلى أبعد من ذلك فتجعل من هذه القضايا سببًا رئيسًا - وفي بعض الأحيان السبب الرئيس الأول - لتخلف هذه المجتمعات.

وعلى الرغم من كثرة المقاربات التي قدمت لهذا الموضوع، والتي انطلقت من حقول معرفية مختلفة، إلا أن لحقوق الإنسان بعدًا فلسفيًا واضحًا، ويكفي أن ننظر إلى لائحة القضايا التي تندرج تحت المفهوم الواسع لحقوق الإنسان ليظهر لنا جليا أنها كانت موضوعًا للتأمل طوال تاريخ الفلسفة؛ فقضايا من قبيل الحرية والديمقراطية

والعدالة وحق الاختلاف والمساواة... هي من القضايا الرئيسة في البحث الفلسفي، حتى أنه لا يوجد فيلسوف إلا وتعرض لمثل هذه القضايا، أو لغيرها من القضايا ذات الصلة بها.

وإذا كانت الفلسفة لا تملك أدوات تنفيذية لإقرار مبادىء حقوق الإنسان، فإن بمقدورها أن تمد المؤسسات التنفيذية ببعض الأُطر النظرية التي تصوغ مشروعية تلك المبادىء، وأن تطرح ما يمكن أن يستجد منها في ضوء متغيرات الواقع الراهن، إضافة إلى الدور التنويري للفلسفة الذي يتجسد في المساهمة في نشر الوعي بقضايا حقوق الإنسان في مقابل واجباته تجاه الدولة والمجتمع والبيئة، بل تجاه الحيوان أيضًا، باعتبار أن للحيوان حقوقًا أصلية لا يجوز للإنسان أن يجور عليها.

وكل هذا يطرح على بساط البحث أهمية المقاربات الفلسفية إزاء مسألة حقوق الإنسان، والدور الذي يمكن أن تضطلع به الفلسفة في هذا المجال من أجل خلق عالم جدير بالإنسان.

يضم هذا الكتاب مجموعة من البحوث المنتقاة التي شاركت في المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة حول: الفلسفة وحقوق الإنسان، والذي عقد يومي ٢٢ - ٢٣ مارس ٢٠١٠، وقد توزعت البحوث على المحاور العديدة للمؤتمر التي شملت الآتي:

- التأصيل النظري لمفهوم حقوق الإنسان.
- حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي.
- حقوق الإنسان في الفكر الغربي.
- حقوق الإنسان في الفكر السياسي.
- تطبيقات حقوق الإنسان.

***

في المحور الأول، يأتي بحث الأستاذ الدكتور محمد مصباحي بعنوان "الخلفية الفلسفية لمفهوم حقوق الإنسان"، ويقدم البحث رؤية لمفهوم حقوق الإنسان بوصفه مفهومًا وثيق الصلة بالفلسفة الحديثة التي جعلت من الإنسان وقضاياه محوراً رئيسًا لها، بعد أن كانت الطبيعة في القرون القديمة عند اليونان، والله في القرون الوسطى، يحتلان هذه المنزلة. وقد واكب هذا التغيير في علاقة الإنسان بالعالم اكتشاف الحرية باعتبارها جوهر الوجود البشري. ومن هنا ظهرت إشكالية الحق في علاقته بالحرية، باعتبارها الإشكالية المركزية في التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر. ولهذا تركز دراسة الدكتور مصباحي على علاقة الحرية في تعيّناتها الواقعية (كالثورة الفرنسية) بمفهوم الحق، وما ترتب على ذلك من ظهور الإعلانات والدساتير، وبخاصة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن لسنة ١٧٨٩، وديباجة دستور ١٧٩١. وبعد أن أضحت "حقوق الإنسان" في الأزمنة الحديثة وجوداً عينيًا في هذا العالم، يتساءل الأستاذ مصباحي عن طبيعة هذا الوجود: هل هو "وجود أونطولوجي" يتجاوز الأفراد والدول والثقافات؟ أو "وجود اجتماعي" أو "وجود سياسي" أو "وجود ثقافي"؟ وهل توجد "حقوق الإنسان" فوق الاعتبارات العرضية للأفراد والمجتمعات، أم هي نتيجة صراعات اجتماعية سياسية وفكرية عنيفة، أم ثمرة أفرزها الصراع بين الأنظمة الثقافية التقليدية والأنظمة الفلسفية الحداثية؟ ثم هل يمكن فصل الفلسفة عن الحق، خاصة أن مبرر وجود القول الفلسفي نفسه هو الحق؟ وفي المقابل، هل يمكن فصل الحق عن الفلسفة، خاصة أن النضال الحقوقي بتجلياته المختلفة هو الذي دفع الفلسفة لتطوير رؤيتها للعالم؟ باختصار، هل العلاقة بين الفلسفة والحق، في صلتهما بالإنسان، ذاتية أم عرضية؟ وقد قام الدكتور مصباحي بتحليل وافٍ عميق لهذه التساؤلات عبر الاستعانة ببعض مفاهيم وأفكار مستمدة من كانط وهيجل وهيدجر. ويختتم دراسته بمجموعة من النتائج أهمها: أن ما يجعل لحركة "حقوق الإنسان" أهمية خاصة بالنسبة للإنسان اليوم هي أنها تقع فيما وراء السياسة والأخلاق والدين، أي أنها توجد خارج نطاق استراتيجية الاستيلاء

على السلطة أيا كان نوعها. وبهذه الجهة يمكن القول بأن ثقافة "حقوق الإنسان" هي تعبير عن حقيقة الوجود نفسه، تعبير عن الحق والحقيقة، إنها الحقيقة التي تعبر عن نفسها من خلال الإنسان.

وفي ذات المحور جاءت دراسة الدكتور نور الدين السافي "حقوق الإنسان بين الخصوصية الثقافية والكونية". تحاول الدراسة التأكيد على عالمية القيم الإنسانية، لأن الإنسان هو الحد الثابت والعامل المشترك في مفهوم "حقوق الإنسان". لكن في الوقت ذاته هناك اختلافات وفروق ثقافية بين المجتمعات تجعل هناك مجموعة من القيم الخاصة بمجتمعات دون أخرى. يصوغ الأستاذ السافي هذه القضية في السؤال الآتي: كيف يمكن أن نفهم معنى حقوق الإنسان من جهة الخصوصية الثقافية ومن جهة كونيتها؟ هذا السؤال تناقشة الدراسة عبر جهتين:

الجهة الأولى: الجهة الثقافية التي ظهرت فيها حقوق الإنسان أي الفضاء الثقافي الغربي الحديث.

الجهة الثانية: تتمثل في الجهات الثقافية الأخرى التي ترى أن المسألة على هذا النحو السالف لا تهمها ولا تعنيها، وأن كل صوت يشير إليها ليس إلا ترجمة لهيمنة الآخر الثقافي عليها؛ وبالتالي فإن ما يصلح للثقافة المغايرة لها من قيم ومواقف واتجاهات لا يصلح لها. وتناقش الدراسة بعض آراء نيتشه وجون رولز وهابرماس في هذا الصدد. وبذلك يمكن القول بأن هذه الدراسة تناقش مفهوم حقوق الإنسان من حيث ما فيه من نسبية وإطلاق في آن.

***

في المحور الثاني عن "حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي" تأتي دراسة الأستاذ الدكتور حسن حنفي "صفات الله وحقوق الإنسان". تحاول الدراسة الإجابة عن سؤال

رئيس هو: هل يمكن اعتبار عقيدة التوحيد أساسًا نظريًا لحقوق الإنسان؟ وإذا كان القدماء، أشاعره "ومعتزلة"، قد صاغوا عقيدة التوحيد في نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء، باعتبارها أربع دوائر متداخلة، فهل يمكن إعادة تأويلها بحيث تصبح أساسًا نظريًا لحقوق الإنسان؟ الدراسة إذن تأويلية تسعى للكشف عن الأصل الإنساني لصفات الذات الإلهية: فإذا كانت الذات الإلهية لها ستة أوصاف (الوجود، والقدم، والبقاء، وليس في محل، والمخالفة للحوادث، وواحد)؛ فإنه من الممكن اكتشاف تلك الصفات في الإنسان، أي البحث عن سند إنساني لها، وهكذا يتصور الإنسان اللّٰه وفقًا لصفاته هو. وتقدم الدراسة العديد من التصورات التي قدمها الفلاسفة حول معاني تلك الصفات وارتباطها بالوجود الإنساني. والمشكلة، كما يقول الأستاذ الدكتور حسن حنفي، تتمثل في الإنسان، الذي أخرج أهم قيمه وفضائله وصفاته من الداخل، وقذفها إلى الخارج. ثم شخصها وحولها إلى وثن بسبب عجزه عن تحقيقها في الواقع. أخرج نفسه وروحه وأحشاءه من الداخل إلى الخارج، من الذات إلى الموضوع، وقدسها وعبدها كالأصنام. فهي ليست صفات في الخارج معلقة على مشجب يسمى ذاته. بل هي صفات في الداخل، كمالات الإنسان التي يحققها، وحقوقه التي يدافع عنها، وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها. من ناحية أخرى تحاول الدراسة تأصيل مفهوم حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، من خلال تحليل بعض القضايا، التي هي على صلة وثيقة بهذا المفهوم، ومنها قضايا الحدود والعقوبات الجسدية ووضع المرأة. وتصل الدراسة إلى نتيجة مفادها أن الثقافة الإسلامية في حاجة إلى أن يصبح فيها الإنسان قيمة مطلقة، والأرض أي المصلحة قاعدته الأساسية، والتجربة البشرية أي الفطرة نقطة التقاء بين السماء والأرض.

يندرج تحت المحور الثاني أيضًا دراسة الأستاذ كريم الصياد عن "مفهوم حقوق الإنسان في علم أصول الفقة". وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن قضيتي الحقوق

والنص هما القضيتان المحوريتان في علم أصول الفقه، فإطلاق الأحكام التكليفية (وهي نقطة ارتباط علم أصول الفقه بالواقع العملي) يعتمد على التمييز بين الحقوق من جهة، وجهات نسبتها على وجه العموم من جهة أخرى. والواجبات جزء من الحقوق أو هي الحقوق التي لا تقبل التنازل من حيث المبدأ أو في ظروف معينة، وبالتالي فقضية الحقوق هي التأسيس الأكثر جذرية للجانب العملي من علم أصول الفقه: المقاصد والأحكام. وبالإضافة لهذا البعد العملي، ثمة بعد نظري آخر تقدمه الدراسة فلفظ "الحق" لا يطلق فقط في مجال الحقوق العملية، أي الأنصبة والحظوظ والملكيات المشروعة، بل أيضًا في مجال الحقوق النظرية، أي الأحكام المعرفية، أحكام السلب والإيجاب النظرية، وهو ما يتبدى عند تحليل مفهوم "الحق". وتقدم الدراسة في البداية مراجعة نقدية لدراسات حقوق الإنسان في الإسلام، على اعتبار أن أغلب الدراسات التي قدمت في هذا السياق لم تنطلق من موقف علمي نقدي، بل غلب عليها الطابع الدعائي الدعوي، مما جعلها في النهاية أحد العراقيل الرئيسة لعملية التنظير والنقد التي لا تنطلق من فرضيات أو مسلمات مسبقة.

***

في المحور الثالث الذي خصصه المؤتمر عن "حقوق الإنسان في الفكر الغربي"، جاءت دراسة الأستاذ الدكتور محمود مراد "المصادر السفسطائية اليونانية لحقوق الإنسان". وتحاول الدراسة الكشف عن الإرهاصات الفكرية للاهتمام بحقوق الإنسان في بعض الأفكار الإصلاحية التي ظهرت في اليونان القديم داعية إلى الحرية والمساواة، والتي نلمسها أولاً في إصلاحات المشرع اليوناني العظيم (صولون) كما تمثلت في الدستور الأثيني وتشييده للنظام الديمقراطي، وإلغاء ما عرف آنذاك بقانون الاسترقاق بالدين؛ كما نلمسها بشكل أقوى في الفكر الفلسفي اليوناني خاصة لدى

السفسطائيين والرواقيين. وتحاول الدراسة التأكيد على الإنجاز السفسطائي في ميلاد مفهوم "حقوق الإنسان" من خلال تأكيدهم على خمس من الحقوق الأساسية للإنسان، وهي الحق في المساواة، والحق في الحرية، والحق في العدالة، والحق في الأمن والسلامة الشخصية، وأخيراً الحق في التعليم.

في نفس المحور جاءت دراسة الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية "دريدا وحقوق المستقبل: ماذا عن غد". وهي قراءة لكتاب فيلسوف ما بعد الحداثة جاك دريدا ماذا عن غد، الذي تقول عنه الدراسة "أنه محاولة للتفكير المختلف في الحداثة ونقدها ومحاولة تجاوزها؛ بإعادة النظر في الأسئلة الكبرى لعصرنا". وتقدم الدراسة آراء دريدا حول بعض قضايا حقوق الإنسان كما هي متضمنة في الكتاب: الاستخدامات المتباينة على طرفي الأطلسي لفكرة الاختلاف الأثني والثقافي، مشكلة تحولات الأسرة الغربية، الحرية الإنسانية، حقوق الحيوانات والواجبات المترتبة على الإنسان حيالها، الحكم بالإعدام وضرورة إلغاؤه، والأشكال الحديثة لمعاداة السامية حاضراً ومستقبلاً. كما تعرض الدراسة لبعض آراء دريدا حول القضية الفلسطينية وموقفه من إسرائيل.

ويندرج في ذات المحور دراسة الدكتور عبد الله إبراهيم الدسوقي "حقوق الإنسان وعلاقتها بمفاهيم المساواة والعدالة والحرية". ويركز فيها على التطور التاريخي لمفهوم حقوق الإنسان، منذ حضارة الشرق القديم واليونان، مروراً بالفكر الوسيط، وحتى الفلسفة الحديثة. ويحاول في هذه الدراسة البرهنة على أن المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان ليس بالمفهوم الجديد أو المستحدث؛ حيث يمكن تلمسه في كل الثقافات السابقة وإن اختلف في شكل الطرح، فتارة يعبر عنه بالحرية، وتارة أخرى بالمساواة، وأخرى بالعدالة، إلا أن ما يميز المفهوم في الفلسفة الحديثة بشكل خاص هو ذلك الصراع بين مفهوم الواجبات ومفهوم الحقوق.

***

وخصص المحور الرابع لـ "حقوق الإنسان في الفكر السياسي"، وقدم فيه الأستاذ الدكتور سبستيانو مافيتوني دراسة بعنوان: (نحو ما بعد - حكاية متسقة ومقنعة). ويرى أن (ما بعد الحكاية) قادرة على توثيق الصلة بين الثقافات الهندية والأوربية الغربية، من خلال البدء بحكايتين تقليديتين: الحكاية الهندية والحكاية الغربية، والحكاية الأولى جاءت من دراسات ما بعد الاستعمار، أو ما يسمى (بدراسات التابع)، التي تتسم بعدم اتساقها المعياري من جانب، ووقوعها في دوار جدلي من جانب آخر. أما الحكاية الثانية، فتأتي من الليبرالية السياسية الغربية، وهي التي يركز عليها المفكر الإيطالي مؤكدًا على مشكلتين أساسيتين في تكوينها التأسيسي، المشكلة الأولى: الدور المبهم للحياد في الفروض المسبقة لهذه الليبرالية، والثانية: صعوبة التسليم بإجماع التداخل عبر - الثقافي في ضوء الاستعمار العالمي الماضي والاستغلال الحاضر.

وفي ذات المحور قدمت الأستاذة الدكتورة سوزان فيجورتس ينجفسون دراسة بعنوان (حقوق من؟ وأية عقلانية - العالمية والنسبية المتعلقة بحقوق الإنسان في الفكر الغربي). وتقدم في هذه الدراسة فهمًا لاهوتيًا لحقوق الإنسان بوصفها قيمًا مؤسسة على فكرة القانون الطبيعي. وتناقش أهم الانتقادات التي يتعرض لها هذا المفهوم، ومنها أن المفهوم ذاته قد يمارس كلغة استبدادية في يد السلطة، أو أنه يرتبط بالخبرة والسياق الثقافي المؤسس على الفردية والذاتية؛ مما يؤدي إلى الشك في عالمية حقوق الإنسان. فلا توجد قيم ثقافية أفضل أو أسوأ، بل هي أساليب مختلفة من الحياة.

وتشير المفكرة السويدية في دراستها لبعض الفلاسفة واللاهوتين المعاصرين، من أمثال: مارثا نوسباوم، وإريس ماريون يونج، وتشارلز تايلور، وويل كيمليكا، ووليام شفايكر. وتحاول من خلال آرائهم أن تحقق توازنًا بين الخبرة السياقية لحقوق الإنسان من جانب، وعالميتها من جانب آخر؛ لأن الموقف النسبي

الجذري الخاص بالمفهوم يواجه صعوبات متعلقة بالدفاع عن الفكرة الأساسية لمفهوم المساواة بين البشر.

***

في المحور الأخير بعنوان "تطبيقات حقوق الإنسان" قدم الأستاذ الدكتور نجيب الحصادي دراسته "موعد تنفيذ عقوبة الإعدام بين سوانح التراخي وعذابات الانتظار". وهي دراسة تتناول تطبيقًا عمليًا لمسألة دقيقة من مسائل حقوق الإنسان تتعلق بفئة من البشر لها وضع استثنائي. وقدمت لنا الدراسة رأيا مؤداه أن التعجيل بتنفيذ عقوبة الإعدام حق أصيل يجنب صاحبها اختبار تجارب نفسية مروعة يورثها طول ارتقابه لحتفه المقرر. وسعيا لتكريس الطابع الفلسفي للدراسة يتبنى الدكتور حصادي ما اصطلح على تسميته بمقاربة الوجاهة، وهي نهج في تناول القضايا الخلافية يعتد في أن باعتبارات عقلانية وبداهية وأخلاقية ودينية وقانونية ونفسية واجتماعية، ويؤكد الدور الذي تقوم به الخصوصيات الثقافية في التمكين من فهم هذا الضرب من القضايا. كما تناقش الدراسة بعض حجج المطالبين بإلغاء عقوبة الإعدام لأنهم يجدون فيها مسلكا لا يليق بأي مجتمع متحضر، وتحديداً رؤية إمانويل كانط التي تقوم بمبدأ القصاص المساواتي إشباعا لروح العدالة، ولا تقيم لقدرات العقاب على الردع حسبانا، ورؤية (هـ. ل. أي. هارت) التي تجد في العقوبة قيمة ردعية حاسمة، وتنادي بالقصاص التناسبي الذي يوازن بين قدر الجرم وشدة العقاب.

وتندرج في هذا المحور دراسة الأستاذ الدكتور عبد القادر بشته "ملاحظات حول علاقة الطاقة النووية بحقوق الإنسان من وجهة نظر فلسفية". وكما يتضح من عنوان الورقة فإن الدراسة تناقش أثر وعلاقة التطور النووي بأشكاله المختلفة على الوجود الإنساني وحقوقه – كحق الحياة على سبيل المثال. بالإضافة لهذا توضح الدراسة انعكاس امتلاك السلاح النووي على الدول التي تمتلكه، وما يترتب على ذلك من اختلال

موازين القوي العالمية وانعكاسات ذلك على حقوق الإنسان في الدول الضعيفة التي لا تمتلك أسلحة نووية.

وقد شارك الأستاذ الدكتور ضيف الله خوني بدراسة حملت عنوان "واقع ومعوقات ممارسة المواطنة الصالحة وسبل علاجها". تبدأ الدراسة بتحديد المعاني المختلفة لمفهوم المواطنة وأشكالها المختلفة، ثم تعرض لحقوق المواطنة (الأمن، العدالة، المساواة، التعليم، الرعاية الصحية... إلخ). ثم تقدم الدراسة مراجعة نقدية لبعض معوقات ممارسة المواطنة الصالحة ومنها العولمة. فمن الناحية الثقافية تعمل العولمة على فرض ثقافة عالمية تقيد من خلالها سلوك الأفراد والجماعات والدول والأفكار والأخلاق، وبمعنى أدق إلغاء هوية الآخر الوطنية الدينية والاجتماعية وجعله يسبح في المجهول، وتحويل هذا التعدد وهذا التنوع إلى واحدية. وهكذا تقوم بتفكيك أو تحطيم المبادئ الأساسية التي تقوم عليها المجتمعات خاصة المجتمع العربي والإسلامي الذي يملك من القيم ما لا يملكها مجتمع آخر. كما تعرض الدراسة لبعض سبل معالجة المعوقات التي تحددها اعتماداً على بعض المفاهيم المستمدة من الشريعة الإسلامية.

وقد شارك الدكتور/ هاني خميس في نفس المحور. وجاء بحثة بعنوان: (جرائم القتل العمد بين انتهاك الحق في الحياة ومجتمع المخاطر - دراسة استطلاعية في المجتمع المصري خلال الألفية الجديدة). وتناول فيه حق الحياة باعتباره الحق الأول والأصيل للإنسان. ويعالج الباحث جريمة القتل العمد بوصفها انتهاكًا لهذا الحق، محاولاً تتبع حجم انتشارها داخل المجتمع المصري، والخصائص الديموجرافية لمرتكبي هذا النوع من الجرائم. وحاول الباحث أن يخرج لمفهوم الحقوق من إطاره النظري إلى إطاره الواقعي، فيبحث في جرائم القتل العمد التي ارتكبت في الفترة من عام ٢٠٠٠ إلى عام ٢٠٠٨ داخل المجتمع المصري، محاولاً البحث في الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى انتشار هذه النوعية من الجرائم.

***

لقد عقد هذا المؤتمر قبل قرابة عام على قيام الثورة المصرية في ٢٥ يناير سنة ٢٠١٠ . ولا شك أنه في هذه الفترة كانت هناك محاذير على الفكر تمنع من التطرق إلى كثير من المسائل الفلسفية ذات البعد السياسي التي تتعلق بشكل مباشر بقضايا حقوق الإنسان، ومع ذلك فإننا نجد بعضًا منها في بحوث هذا المؤتمر. ولهذا فإن أعمال هذا المؤتمر تعد مقدمة لاختراق مناطق من البحث يمكن أن نخوضها الآن في مناخ فكري متحرر.

وبعد فليس بوسعي سوى أن أتوجه بالشكر، لكل من ساهموا في العمل على عقد هذا المؤتمر العلمي، وما قدموه من دعم له، وأخص بالشكر الأستاذ الدكتور/ زين العابدين أبو خضرة - عميد كلية الآداب جامعة القاهرة، والأستاذ الدكتور/ عماد الدين أبو غازي - الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة، والأستاذ أنيس منصور مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة. وخالص امتناني للجنة العلمية للمؤتمر. وعلى رأسها الأستاذ الدكتور حسن حنفي، ولكافة الزملاء من أعضاء اللجنة المنظمة للمؤتمر، وعلى رأسها الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، وأنوه بوجه خاص لجهود الدكتور بدر الدين مصطفى أحمد والأستاذ كرم عباس عرفة اللذين أعانني في نواح عديدة تتجاوز الأمور التنظيمية، حتى في إمدادي بالمادة العلمية لكتابة هذه المقدمة. والشكر من قبل ومن بعد لكل الأساتذة المشاركين في أعمال هذا المؤتمر، وخاصة أولئك الذين تكبدوا عناء السفر ليشاركوا الهم والاهتمام.

مقرر المؤتمر

سعيد توفيق

المحور الأول

"التأصيل النظري لمفهوم حقوق الإنسان"

الخلفية الفلسفية لحقوق الإنسان

محمد المصباحي

منذ البداية أود أو أشير إلى أنه لا يمكنني في الحيز المحدود من الوقت المخصص لي أن أستعرض كل الجوانب المتعددة من علاقة الفلسفة "بحقوق الإنسان"، وإنما سأكتفي بالبعض منها. لا أقصد بذلك أن عمر مفهوم "حقوق الإنسان" قديم قدم تاريخ الفلسفة منذ ظهورها عند اليونان؛ فهذا المفهوم حديث النشأة، حيث لم يصير أحد موضوعات الفلسفة إلا بعد أن صار الإنسان يحتل مركز الصدارة في رؤيته إلى العالم، بعد أن كانت الطبيعة في القرون القديمة عند اليونان، والله في القرون الوسطى يحتلان هذه المنزلة. وقد واكب هذا التغيير في علاقة الإنسان بالعالم إلى اكتشاف الحرية باعتبارها جوهر الوجود البشري. والحرية كانت هي الطريق المباشر نحو الحق. إذن بعد أن بات الإنسان هو الرهان من وجود العالم نفسه، ظهرت إشكالية الحق في علاقته بالحرية، باعتبارها الإشكالية المركزية في التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر(١).

إن التركيز على الحرية في النظر إلى الإنسان معناه أن العقل العملي حظي لأول مرة في تاريخ الفلسفة بالأسبقية على العقل النظري، سواء "بإخضاع العقل النظري إلى العقل العملي، والوجود إلى الفعل، والضرورة إلى الحرية" كما هو الأمر عند كانط؛

---

(١) انظر عن شروط ظهور إشكالية حقوق الإنسان:

L. Ferry et Q. Renault, Philosophie politique, puf, pp. 85-86.

أو عن طريق "استنباط العقل النظري من العقل العملي" عند فيشته؛ أو عن طريق "إدماج جدلي للعقل النظري في العقل العملي" عند هيجل[٢]. وهذا ما يفسر أن الفلسفة عند كبار فلاسفة حقوق الإنسان في الثقافة الألمانية، كانط وفيشته وهيجل، كانت أساساً فلسفة للحرية. إن هذا التحول الجذري في رؤية الإنسان إلى العالم، وفي أسبقية العملي على النظري، معناه أن الاهتمام بوجود الإنسان في العالم أضحى هو ما يشغل بال التفكير الفلسفي. وهذا ما يسمح لنا باستعارة عبارة للفارابي لنقول بأن "حقوق الإنسان" صارت اليوم "أحد موجودات العالم"، أي صارت لها قيمة أونطولوجية، سواء نظر إليها كوجود مثالي يقتضي تحديداً مثالياً من الدولة، أو كوجود اجتماعي يتطلب تحديداً واقعياً من الدولة. ويعود الفضل في احتلال "حقوق الإنسان" لهذه المكانة النظرية أولا إلى ممارسة تاريخية عملية، هي الثورة الفرنسية، وما أفرزته من إعلانات ودساتير، وبخاصة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن لسنة ١٧٨٩، وديباجة دستور ١٧٩١؛ وثانيا إلى تلك الصياغة النظرية حقوق الإنسان، والتي قام بها الفلاسفة الألمان.

بيد أن البيئة النظرية المباشرة التي نشأت فيها إشكالية "حقوق الإنسان" هي نظرية الحق. فعندما أقدم فلاسفة الأزمنة الحديثة (سبينوزا، هوبز جون لوك، مونتسكيو، جان جاك روسو إلخ) على التفكير في الحق الطبيعي في علاقته مع مفاهيم القانون الطبيعي، والسيادة، والعقد الاجتماعي، والإرادة العامة، والمجتمع والدولة[٣]،

---

(٢) انظر:

Bourgeois, Bernard, *Philosophie et droits de l'homme*, de Kant á Marx, Paris, Puf, 1990.

(٣) يربط ليون فيري وألان رونو ظهور فكرة حقوق الإنسان بظهور نظرية الحق الطبيعي، انظر L. Ferry et (Q. Renault, *Philosophie politique*, puf, pp. 101-102.

يكونون قد بلوروا مركبا فلسفياً جديداً من المفاهيم العملية التي نقلت إشكالية "حقوق الإنسان" من المعالجة الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية إلى المعالجة السياسية(٤). وهذا معناه أن ظهور إشكالية "حقوق الإنسان" تطلب حدوث تحولات عميقة أولاً في معاني مفهومي الحق والحرية والإنسان، وثانيًا في المفاهيم المرتبطة بها كالعقل والطبيعة والقانون والسياسة، أي تتطلب حدوث قطيعة إبستيمولوجية مع الفكر السابق للحداثة، وبخاصة مع أفلاطون وأرسطو. هكذا نجد مثلاً أن مفهوم الحق قد انتقل من معناه الميتافيزيقي أو الأخلاقي إلى معاني طبيعية، وذاتية، وموضوعية، ووظيفية، وقد حصل هذا الانتقال عبر نقاش حاد بين التيارات التنويرية والليبرالية والجمهورية إلخ. وبالموازاة مع ذلك جرى تطور في مفهوم الإنسان، سواء في علاقته بالطبيعة، حيث صار الفلاسفة يهتمون أكثر فأكثر ببعده الطبيعي، هذا الاهتمام الذي خفف من طابعه المجرد والمطلق لصالح معنى فردي وملموس إلخ. ونفس التحولات جرت على مفاهيم الحرية والعقل والطبيعة والسياسة في اتجاه ربطها بمقتضيات الواقع الاجتماعي والسياسي الملموس. وهذه التحولات في دلالات مفهوم "حقوق الإنسان" إنما هي تعبير، من جهة، عن الطابع الإشكالي لهذا المفهوم، وعن تعدد الخطابات الفلسفية التي كانت تقف وراءه.

وكما قلنا، لن نستعرض كل التيارات الفلسفية التي أسهمت في بلورة مفهوم "حقوق الإنسان" والتصدي لكل دلالاته وإشكالاته، وإنما سنكتفي أولاً بعرض سريع للعلاقة الملتبسة للفلسفة بمسألة "حقوق الإنسان"، وثانيًا بالتعرض لبعض المفارقات التي يثيرها هذا المفهوم.

---

(٤) نفسه.

١ – العلاقة الملتبسة بين الفلسفة وحقوق الإنسان

اتضح مما سبق أن لم يكن بالإمكان ظهور مفهوم وإشكالية "حقوق الإنسان" في الحقبتين اليونانية والوسطوية، نظرا لغياب الشروط العملية والنظرية لمثل هذا الظهور. هذا لا يعني أن الفلسفة في نشأتها الأولى لم تُعن بالإنسان في علاقته بالعقل، ومن ثم بالحق والحرية في المجالين الأخلاقي والسياسي؛ وإنما يعني، كما قلنا أن الشروط النظرية والعملية لبروز إشكالية "حقوق الإنسان" بالمعنى أو المعاني التي نفهمها بها اليوم لم تكن متوفرة.

ففي منظور فلسفة "حقوق الإنسان" لم يعد تعريف الإنسان بأنه "حيوان عاقل" كافيًا، بل كان لا بد من إعادة تعريفه بالحق بوصفه حقًا في الحرية، مما يعني أن الحق أوسع من العقل، وأنه لا يمكن استنباط كل الحقوق من العقل. وبالفعل، كان كانط يعتبر أن ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات هو الحق، أي أننا لا يمكن أن نتكلم عن الحق إلا بصدد الإنسان، لأنه هو وحده الذي يملك وجودًا حرًا، في مقابل الوجود الطبيعي الخاضع لمبدأ الضرورة. الانقلاب الأول الذي قامت به الفلسفة الحديثة بصدد نظرتها إلى الإنسان، إذن، هو ترجمتها لمفهوم العقل بالحق، والحق بالحرية. هكذا أصبح التلازم بين الإنسان و"حقوق الإنسان" تلازمًا ذاتيًا، "فالإنسان له حقوق لأنه إنسان"(٥)، أي أن الكلام عن الحق لا يمكن أن يكون إلا بالنسبة للإنسان، لأن الإنسان لا يمكن أن يكون إنسانًا إلا إذا ارتبط بالحق، طالما أنه كائن حر وعاقل. ونستخلص من هذا أن الإنسان لا يشعر بوجوده، أي بإنسانيته، إلا إذا حصل له الوعي بحقه وحريته. ولا يخفى أن المقصود بالإنسان هنا، ليس الإنسان العام المجرد، وإنما الإنسان الفرد، بل إنه لم يكن يعني بالإنسان إنسان الأنا أفكر الديكارتي الذي

---

(٥) برنارد غريتويزن، **فلسفة الثورة الفرنسية**، بيروت، عويدات، ١٩٨٢، ص ١٤٤-١٥٣، عن ٦٥:

اكتفى بإثبات حرية التفكير، بل الإنسان المندمج في المجتمع المدني، أي المواطن الذي يطالب بحرية العمل، مما يدل على أن ظهور إشكالية حقوق الإنسان مرتبط بتحمل الفرد لمسئولية تفكيره داخل بيئة مجتمعه، بعيداً عن العقل المطلق والتفكير المجرد. نحن إذن أمام كوجيتو جديد، يربط وجود الأنا لا بالتفكير الشخصي فقط، ولكن أيضًا بالوعي بالحق في الحرية داخل المجتمع أو الدولة؛ أي إذا كان ليس من المعقول اليوم استنباط كل الحقوق من العقل المجرد، فإنه لا يمكن بالتالي استخلاص كل الحقوق من الأنا الفردي، لا بد من الاهتمام بالتفاعل بين الأفراد (intersubjectivité) في بيئة من التواصل(٦).

إن حركة "حقوق الإنسان" هي أداة تحرير الأفراد والمجتمعات والمجموعات من قيودهم المادية والمعنوية، الموضوعية والذاتية. وقد أحسن هيجل عندما قال بأن "الحق هو ما يجعل وجود الإرادة حرة". وهذا معناه أن الحرية في هذا المنظور ليست مبدأ قبليًا (a priori)، بل هي ممارسة بعدية (á posteriori)، أي تتشكل عبر الفعل اليومي والمقاومة الدائمة لكل أشكال الاستبداد والعنف الممارس من قبل الدولة أو الثقافة ضد الفرد أو الجماعة، من أجل العودة بالإنسان إلى ذاته، كما قال ماركس. لكن إذا كانت الحرية هي غياب الإكراه، والشعور بالاستقلال البدني والروحي، و"التخلص من رق السِّوي"، كما يقول ابن عربي، فهل من حق الفرد أن يفكر ويفعل كما يحلو له في أي موضوع شاء، وكيفما شاء دون أي رادع أو وازع أخلاقي أو ديني أو قانوني؟ هل له الحق في أن يحل ما يشاء ويكره ما يشاء بغض النظر عن الآخرين، بغض النظر عن الثقافة السائدة؟ هل على الجماعة أو الفرد أن يعطي الأسبقية للحرية الفردية والشخصية، أم للحرية السياسية والاجتماعية؟ هل الحرية مشروطة بالعدالة الاجتماعية، أم أن تطبيق هذه الأخيرة قد يكون عائقا للحرية؟ هل هدف حقوق الإنسان

---

(6) cf. Canto-Sperber, op. cit., p. 450.

كما قال ماركس العودة بالإنسان إلى حالته الطبيعية، أم تطوير حالته المدنية؟ في الحقيقة، تطرح هذه الأسئلة مسألة الفجوة بين النظرية والتطبيق؛ فأن نعترف للفرد بحقه في الحرية، ليس معناه أنه يملك إمكانية استعمالها في الواقع. ولذلك سيكون من الصعب فرض المساواة في القدرة على استعمال الحرية، بسن قوانين تمنع جعلها ميزة ينفرد بها بعض الناس دون البعض الآخر.

غير أنه لا يمكن رد "حقوق الإنسان" فقط إلى الحرية. فقد نص الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن على نوعين من الحقوق، الحقوق المرتبطة بالحرية (droits-libertés) (حقوق من أجل الفعل والتحرر من القيود)، والحقوق المرتبطة بالمنافع الشخصية والجماعية (droits-créances) (كالحق في الملكية، في الأمن، الحق في الشغل، في التعليم، في الضمان الاجتماعي، في الصحة، إلخ) في نفس الوقت. وهذا يعني أن الحرية ليست هي المصدر الوحيد لحقوق الإنسان، بل توجد إلى جانبها مصادر أخرى كالتضافر الاجتماعي والمنفعة، بل لعل المنفعة هي التي تحقق حقوق الإنسان على أرض الواقع. وهذا التركيب المزدوج في حقوق الإنسان يعكس الطبيعة المزدوجة للذات البشرية، التي تجمع بين العقل والطبيعة، بين الحرية والضرورة.

ومفهوم "حقوق الإنسان" ليس مجرد مجموعة من القوائم المطلبية التي لا تتوقف عن التجدد والتوسع، بل هو رغبة تعمل في تحرير الإنسان من قيود كانت محجوبة عن الإنسان؛ كما أن "حقوق الإنسان" ليست حركة معنوية تعبر عن ضمير إنساني نبيل يقوم بالرصد والتنديد بكل مظاهر الانتهاكات والمظالم السياسية والاجتماعية والعقائدية والثقافية والاقتصادية التي تلحق بالأفراد والجماعات، وتمس كرامة الإنسان في جوهره؛ إنها أيضًا ليست مجرد أداة للكشف عن المسكوت عنه فيما يخص مظاهر عدم المساواة في الحقوق بين الثقافات والديانات والمجتمعات والتي تسيء إلى شرف الإنسان؛ بل إن "حقوق الإنسان" بالإضافة إلى كل ذلك، كما قلنا، هي رؤية للعالم، رؤية

أصبح فيها الإنسان هو معنى العالم والوجود، مما يجعل فكر "حقوق الإنسان" يشكل إسهامًا قويًا في تجديد القول الفلسفي.

لقد كان ميلاد مفهوم "حقوق الإنسان"، كما قلنا، في بيئة سياسية، حيث لعب فيها دورًا هامًا في تغيير مسارها ومضمونها، ومن عالم السياسة انتقل المفهوم إلى عالم الفلسفة، مما يعني أن الحركة الحقوقية الحديثة هي التي أثرت في فلسفة الحق. لكن الفكر الفلسفي بدوره عمل على صقل المفهوم وإثارة الانتباه إلى تناقضاته الداخلية، مما أثر في الحركة الحقوقية إثراءً وتوجيهًا وإلهامًا.

ومع ذلك، لا يمكن الادعاء بأن هناك تطابقًا بين الفلسفة وحقوق الإنسان. فالفجوة بينهما كانت قائمة منذ البداية. فإذا كانت الفلسفة، على المستوى النظري، لا تتوقف عن ترديد تعريفها للإنسان بأنه "حيوان عاقل"، مما يعني مبدئيًا أنها لا تفرق بين أبيض وأسود، ولا تميز بين رجل وامرأة، وبين عبد وسيد، بين مواطن وأجنبي، بين ثقافة وأخرى، فإنها، على المستوى العملي، بل وحتى على مستوى التحليلات العملية التي تخص الدولة، نجدها تلغي بسرعة مبدأ المساواة في العقل بين الخاصة والجمهور، بين السيد والعبد (فالعبد عند أرسطو عبد بطبيعته، أي مجرد آلة حية من طبيعتها تقديم فروض الطاعة لسيدها)، بين الرجل والمرأة (فالمرأة هي كالمادة والانفعال بالنسبة إلى الفعل والصورة التي يمثلها الرجل). وفي مجال السياسة، كان أفلاطون يرى أنه لا يحق للصناع والعمال والبحارة والفلاحين في ممارستها، لأن هاته الفئات تفتقد صفة المواطنة بسبب، افتقارها إلى الوقت الكافي للتفرغ للنشاط السياسي أو القضائي، بالرغم من أن المدينة تقتات من كدهم. أما الأجانب، فقد كانوا يعتبرون مجرد غرباء لا حق لهم في المدينة. وسار على نفس الخط تقريبًا جل الفلاسفة المسلمين. فهذا ابن رشد، بعد أن يبرهن على أن العقل هو حقيقة الإنسان بإطلاق، لا يجد حرجًا في التمييز تمييزًا قاطعًا بين الخاصة والجمهور، معتبرًا هذا الأخير غير مؤهل للوصول إلى الحقيقة البرهانية، لأنهم لا يملكون من الملكات إلا الخيال وفي أحسن الأحوال

العقل العملي. وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث فإننا نجد من بين الفلاسفة الذين ينتمون إلى تيار التنوير من يعرب عن أفكار استعمارية أو عنصرية أو إقصائية مضادة لأبسط مفهوم لحقوق الإنسان. فهذا جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill 1806-1873) نجده ينادي بضرورة تأجيل استقلال الهند المرة تلو المرة، وسبنسر (Herbert Spencer 1820-1903) يوصي بالتخلص من الجنس الإيرلندي (عن إدوارد سعيد)، وجون رولز (John Rawls 1921-2002) يذهب إلى أن المجتمع الديمقراطي يمكن له أن يعمم أكبر قدرٍ من الخيرات ويقلص أقل الشرور على كافة المجتمع، على أساس احترام مبدأ اللا مساواة الطبيعية بين الناس وغير القابلة للتجاوز. من هنا يتضح لنا بأن الفلسفة لم تكن دائماً على وئام مع روح "حقوق الإنسان". أكثر من ذلك، نستطيع أن نقول أنه عند الكلام عن "حقوق الإنسان" علينا أن نتجاهل بعض الفلاسفة، كنيتشه مثلاً، الذي كان يعتبر القول بالديمقراطية والمساواة والعدالة والرحمة هو من باب "الذوق السمج". ومع ذلك، تبقى الفلسفة أكثر الخطابات قرباً وخدمة لروح "حقوق الإنسان"، لا سيما وأنها كانت عبر مر التاريخ ضحية انتهاك حقها في الممارسة.

وفي هذا الصدد دشنت فلسفة التنوير عهداً جديداً من علاقة الفلسفة "بحقوق الإنسان"، حيث صارا منذ هذا التاريخ لا ينفصلان. وقد مرت هذه العلاقة بين الفلسفة و"حقوق الإنسان" بفترتين كبيرتين، حيث تميزت الفترة التنويرية بالدعوة إلى توحيد الجنس البشري في الحقوق، بينما تميزت الفترة الثانية بالدعوة إلى التعدد والاختلاف، بعد ما عانته الإنسانية من مآسي التوحيد القسري، سواء عن طريق الأنظمة التوليتارية، أو عن طريق الاستعمار وأنظمة الميز العنصري.

٢ - مفارقات حقوق الإنسان

نعتقد أن مهمة حركة "حقوق الإنسان"، كما يقول هيدجر ولو في سياق آخر، هي "الحفاظ على المجتمع المدني، وتطويره، وضمان الحريات حتى لا تنطفئ شعلة الفكر في

العالم التقني". فمِنَ المعلوم أن الإنسان لا يصبح له معنى إلا بعد أن يدخل **التاريخ**؛ ولا يمكن أن يدخل التاريخ إلا بعد أن يخوض معركة **الحرية**، التي لا تتحقق بدورها إلا **بالفكر** داخل المجتمع المدني. فهناك تلازم ذاتي بين المجتمع المدني والتاريخ والحرية والفكر، وعندما يضيع الإنسان أحد العنصرين الأخيرين يخرج من التاريخ ويتوقف عن أن يكون "مدنيًا بالطبع". وقد عبر سبينوزا عن أهمية الحرية بقوله: "الحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة". أو أن حقوق الإنسان إنما هي التحقيق الفعلي لمبدأ الحرية، مما يعني أن هذه الأخيرة هي مصدر كل تفكير وكل إنجاز في مسألة "حقوق الإنسان".

إن مبدأ الحرية يفرض على الناشط الحقوقي أن يُبقي وَرشُ "حقوق الإنسان" مفتوحًا على الدوام لإعادة النظر في مضمونها على ضوء المستجدات والتجارب الجديدة. وهذا ما يجعل "حقوق الإنسان" أشبه ما يكون بالنهر الهيراقليطي الذي يتجدد ويتوسع باستمرار. فإذا أخذنا مثلاً مطلب الحرية، فإننا سنجده يتخذ في زمن الحركات الوطنية ضد الاستعمار صفة المطالبة بالحقوق الوطنية، التي ليست في حقيقة الأمر سوى الحق الوجودي كما يقول إدوارد سعيد، أو صفة المطالبة بإلغاء العبودية والتمييز العنصري في الأزمنة السابقة على الاستعمار. غير أن الحرية، بعد ذلك، لبست لباس الثقافة، فأضحت تحرك الناس من أجل حقهم في الهوية والاختلاف، بل أكثر من ذلك بتنا نسمع اليوم أصواتًا تنادي بالحق حتى في عدم الانتماء لأية هوية أو وطن. ولعل هذا هو ما تنبأ به هيدجر بقوله: إن "غياب الوطن صار قدرًا عالميًا... بالنسبة للإنسان المعاصر"(٧). هكذا، وبفضل الحرية، أصبح عالم حقوق الإنسان لا حدود لمطالبه، مما يقتضي من الناشط الحقوقي أن يتسع قلبه لكل شيء.

---

(7) Heidegger. *Lettre sur l'humanisme, tr.* R. Munier, in *Question III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 115.

ويذهب بنا الاعتقاد إلى أن السبب في التجدد المستمر للائحة المطالب الحقوقية، أن "حقوق الإنسان" ذات طبيعة سلبية في جوهرها. هكذا يكون النقض الجذري الذي ينخر الوجود المدني للإنسان هو الذي يدفعه للنضال من أجل الحق. بعبارة أخرى، النضال من أجل الحقوق هو أساسًا تعبير عن عدم الرضا بالوضع الحقوقي القائم، سواء إزاء شروط العيش وأنظمة التعليم، أو حيال شروط الاعتقال أو ظروف اللجوء السياسي والهجرة.

***

كانت نشأة حقوق الإنسان، سواء على المستوى العملي عند الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩، وديباجة دستور ١٧٩١، أو على المستوى الفلسفي، في أصلها نشأة إشكالية. منذ عنوان الإعلان نفسه نجد الإشكال الشهير بين بين "حقوق **الإنسان**" و"حقوق **المواطن**". فهل هذه العلاقة الإضافية بين الإنسان والمواطن تعني أن حق الإنسان يوجد متضمنًا داخل المواطن، أم أن حق المواطن هو الذي يوجد داخل الإنسان؟ بعبارة أخرى، هل الإنسانية هي التي تشكل معيار المواطنة، أم أن المواطنة هي التي تعطي الإنسانية مضمونها الحقوقي؟ وهل معني هذا أن الإنسان يتجاوز إطار المجتمع والدولة، أم أن المواطن يستهلك الإنسان ويمتصه ليحوله إلى كائن مدني وحسب؟ وإذا معنى المواطن مرتبط بعلاقته بالدولة، فهل معنى ذلك أن الدولة هي وحدها التي تنتج الحقوق لتحرير الإنسان في المواطن، أم العكس: أن المواطن هو الذي يعطي الدولة قيمتها؟

يتخذ كانط بصدد العلاقة بين الإنسان والمواطن موقفًا لصالح المواطن والمجتمع الذي ينتجه. فما يجعل الإنسان إنسانًا، أي ذاتا عاقلة، هي المواطنة، هذه المواطنة التي لا يمكن أن تكون إلا داخل مجتمع تحكمه الدولة، لأنها هي التي تضمن السلم والأمن والتضافر الاجتماعي والعمل والتفكير. وهذا هو الذي يجعل المهمة الأولى للدولة، حسب

كانط، هي تحرير فعالية المجتمع لغاية تكريس حقوق الإنسان. ومع ذلك، فبالرغم من أن الحق، بالنسبة لكانط، هو الذي يؤسس الدولة، فإن هذه الأخيرة ليست إلا وسيلة لإثبات الحق وتكريسه. لقد أفضى هذا الموقف الصارم من علاقة الإنسان بالمواطن وبالدولة ببعض الدراسين إلى أن يلاحظوا ضعف الجانب الإنساني في حقوق الإنسان التي دافع عنها كانط.

أما هيجل، فعلى العكس من كانط، جعل الإنسانية هي جوهر المواطنة. فحقوق الإنسان بالنسبة لهيجل هي حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو مواطن، لأن هذا الأخير يعرف خاصة بأنه موضوع الواجبات، أي يتم تعريفه في إطار علاقته بالدولة. نعم، كان هيجل يذهب إلى أن الدولة هي وحدها التي تستطيع أن تنجز حقوق الإنسان وتحققها على أرض الواقع، ومع ذلك فهي غير قادرة على أن تحدد جوهر هذه الحقوق.

معنى هذا أن هيجل كان يميز حقوق الإنسان عن حقوق المواطن؛ فحقوق **الإنسان** هي تلك الحقوق التي تتعلق بالوجود الاجتماعي من أجل استكمال الإنسان كروح مطلقة، أي التي تسمح للإنسان "بالحياة داخل الروح المطلق" عبر ممارسة الفن، والدين، والفلسفة. من هنا كانت حقوق الإنسان جوهرية بالنسبة للمجتمع المدني إلى درجة أن تلاشيها يؤدي حتما إلى تدمير حقوق المواطن، أي تلاشي المجموع من الحق والحرية". أما حقوق المواطن فتتجلى، كما قلنا، في واجبات هذا الأخير نحو الدولة. وارتباط حقوق الإنسان بالمجتمع وحقوق المواطن بالدولة هو الذي جعل هيجل يرفض كل توحيد مطلق للدولة بالمجتمع، لأن ذلك سيؤدي إلى تلاشي الفرد على غرار ما كان عليه الأمر في العصور القديمة. وبدلاً من هذا على الدولة أن تحمي حقوق الإنسان من أجل وجودها واستمراريتها. وهيجل، وإن كان يقول بأن "حقوق الإنسان ليست حقيقية إلا في الدولة وبالدولة، فإن هذه الأخيرة تقوم بتأمين وجود الإنسان في المواطن، من خلال وجود المجتمع في الدولة".

وبالجملة، حصل الإجماع بين فلاسفة حقوق الإنسان الألمان الثلاث "كانط، وفيشته وهيجل، على أن الدولة هي **المكان الفعال** والمطلق لإنجاز حقوق الإنسان من خلال المواطن. لكن لا يمكنها أن تكون ذلك المكان ذلك الفاعل المطلق لإنجاز حقوق **الإنسان**، إلا إذا كان الإنسان يملك فيها الحقوق... من حيث هو غير مواطن، أي من حيث هو فرد **اجتماعي**".

***

انتهت الفلسفة الحقوقية إلى أن الممارسة اليومية "لحقوق الإنسان" تتخبط منذ نشأتها في التقابل بين النزعة الإرادوية **volontarisme** والنزعة التاريخانية **l'historicis-me**. فقد تؤدي النزعة الإرادوية ذات المنزع الحركي (**activiste**) إلى تقويض الدولة، وبالتالي تدمير الحق نفسه، لأنها لا تؤمن بالمشاريع الاجتماعية والتاريخية؛ بينما تقود التاريخانية إلى نوع الانتظارية والسلبية المنفعلة التي تعطل كل فعل حقوقي، وكأنها تصدر عن وحدة وجود تاريخية (**panthéisme historique**). فهل يمكن الجمع بين النزعتين لتلافي أخطاء كل واحدة منهما؟

لا يخفي كانط معارضته لكل إرادوية، حتى وإن كانت ذات طابع ثوري، كما هو الشأن بالنسبة للثورة الفرنسية، لأنه كان يؤمن بضرورة "احترام الإرادة الفاعلة والمحققة" على أرض الواقع. وقد انطلق في تصوره هذا من مبدأ يقول "بأن الحق لا يوجد إلا بالحق، أي باحترام الحق الموجود ولو كان غير عادل، لأن حقًا سيئًا أفضل من غياب الحق أبداً".

غير أن رفض "كانط للإرادوية لا يعني أنه يتبنى الأطروحات التاريخانية، لأنه كان يعتقد بأنه لا يمكن أن يكون الحق الموضوعي أو التاريخي خارجًا عن المعيار الذاتي للحق. فبالرغم من أن كانط كان حريصًا على استقلال الحق عن الأخلاق

éthique – بوصفها إرادة الحق من أجل ذاته–، فإنه كان يرى أن الحق لا يمكن أن يتحقق إلا بفضل الأخلاق". نفس الأمر بالنسبة لهيجل، فقد يرفض الإرادوية، ولكن لا بمعنى أنه كان يقول بوحدة وجود تاريخية (panthéisme historique).

***

هناك وجه آخر للطابع الإشكالي لحقوق الإنسان، وهو التقابل بين العالمية والخصوصية، أو بين الوحدة والتعدد في الحقوق. مبدئيًا لا يمكن أن تكون "حقوق الإنسان" إنسانية إلا إذا اتصفت بالكونية، أي إلا إذا كانت أداة الوحدة بين جميع الشعوب والثقافات، فيكون للجميع نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات، انطلاقًا من نفس المعيار الحداثي والتنويري لحقوق الإنسان. إن قوة فكرة "حقوق الإنسان" وجاذبيتها تعود إلى كونها تخاطب الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو منتم لهذا الثقافة أو تلك، أو لهذا النظام السياسي والاجتماعي أو ذاك، أو لهذا الدين أو ذاك، أي أن جاذبيتها تعود إلى كونها تتجاوز الحدود الوطنية والثقافية والدينية. وكما قال ابن رشد "الحق لا يضاد الحق". أي أن الحق واحد ولا يقبل التعدد والاختلاف من أمة إلى أخرى، فأحرى أن يتضاد حق مع حق آخر.

لكن، هل حقًا خطاب "حقوق الإنسان" خطاب إنساني شامل، أم أنه، كما قال جاك دريدا، خطاب غربي يريد أن يفرض نفسه على غيره من الشعوب والثقافات تمهيداً للسيطرة عليها؟ لا ريب في أن الأخذ بهذا الخطاب من قبل بلدان الجنوب حرفيًا، بدعوى الشمولية والوحدة البشرية، من شأنه أن يهدد التنوع الثقافي للشعوب والجماعات البشرية، فتصبح فكرة "حقوق الإنسان" مطية لإفقار الإنسانية ثقافيًا وربطها بالرؤية الغربية للعالم. بل أليس فرض حقوق الإنسان بمستواها العالمي على بلد لا يسعه سقفه التاريخي (السياسي والثقافي والاجتماعي) استيعابها من شأن أن يحول تلك الفكرة إلى عائق لتطوره؟

لكن في المقابل، إن المراعاة المبالغ فيها للظروف المحلية، الهشة تاريخيًا وثقافيًا وسياسيًا، للتهرب من تطبيق مقتضيات حقوق الإنسان، قد يفرغها من قيمتها الرمزية ويفقدها طاقتها التغييرية. فقد تكون صورة مجتمع ما عن ذاته قد تكون عائقًا في وجه تطوره. ولذلك لا يمكن التضحية بعالمية حقوق الإنسان مراعاة للمحلية، لأن ذلك سيقود إلى محاصرة الحاضر بالماضي، ورهن المستقبل به، مما يهدد هو الآخر بالافتقار المستمر. لذا وجب الابتعاد عن الخصوصية قدر ابتعادنا عن نسخ النموذج الغربي حرفيًا.

وبالجملة، فإنه لا يمكن تعريف "حقوق الإنسان" تعريفًا جامعًا مانعًا يصدقُ على جميع الحقب وعلى كل البلدان. فكما قال أرنست كاسيرر: (Ernest Cassirer) إن ميلاد إنسان الحق الحديث تم عندما تم الوعي باختلاف صور الوجود البشري الشتي والتي تنتمي لأزمنة تاريخية مختلفة، منذ فيكو (Vico) ومونتسكيو (Montesquieu) إلى هيردر (Herder)[٨].

إن "حقوق الإنسان" تواكب دينامية التطور الديموقراطي لكل بلد وجماعة بشرية. ومن ثم فكل نضال هو فقط لحظة ضمن سيرورة، وخطوة في طريق طويل. بهذا النحو يختفي التقابل بين الشمولية والخصوصية، لأن ما هو خصوصي هو في طريقه نحو الشمولي. المسألة إذن هي مسألة زمن، ولا يمكن أن نفرض بالقوة حقوقًا كونية على جميع المجتمعات، لأن "القوة، كما قال روسو، لا تصنع الحق". فمثلاً، إن حركة "حقوق الإنسان" في المغرب ما زالت في مرحلتها التنويرية، لأن مجتمعنا ما زال يعيش ثقافيا بعض الأزمنة السابقة على الحداثة والتنوير، لا سيما وأن الجمهور وجزءًا كبيرًا من النخبة ما زالا يعربان عن تحفظات وعن عدم الثقة بها، بالرغم من أن شعارات حقوق

(8) Cf Canto-Sperber, Monique, *Dictionnair d'éthique et de philosophie Moroale*, 2° ed., Paris, puf, 1997. p. 447.

الإنسان تسعى فقط لتحقيق الحد الأدنى السياسي والثقافي والاجتماعي. وغالبًا ما تتهم حركة "حقوق الإنسان" في بلدنا بأنها لا تملك مشروعًا اجتماعيًا، وليس لها بديل سياسي، لكننا نعتقد أن هذا الغياب لا يعد نقصًا، بل فضيلة، لأن الارتباط بمشروع اجتماعي من شأنه أن يحول الحركة الحقوقية إلى حركة حزبية، أي غارقة في الحسابات السياسية.

***

يبدو مما سبق أن حركة "حقوق الإنسان" هي "فلسفة" هذا الزمن، فلسفة تحدي ومقاومة للإعلانات المتعددة التي صدرت عن فلسفات معاصرة عن موت الإنسان والعقل والحرية والفلسفة والتاريخ، أي عن موت الحق والحرية. إن زماننا هذا مهدد من جهة بالعولمة، ومن جهة ثانية بالأصولية، وكلاهما يرميان إلى جعل الإنسان ينسى الحرية والحقوق الفردية. صحيح أن فلسفة حقوق الإنسان فلسفة بدون نسق، بدون مذهب مغلق، ولكنها تملك حلم تحرير الإنسان تحريرًا كاملاً في يوم ما. إن فلسفة حقوق الإنسان تعمل بالمبدأ الذي عبر عنه Gianni Vattimo، بقوله بأنه يمكن لتعدد الأصوات، وتعدد الخطابات، وتعدد المهمشين والهوامش أن يشكل أملاً للإنسانية لإيجاد مجتمع حر، وليس تهديدًا لحريته. بعبارة أخرى، إن لحقوق الإنسان صورًا شتى، لكنها تؤم صورة واحدة، هي صورة الإنسان الحر. وإذا كانت فلسفة حقوق الإنسان ترتكز في ممارستها النظرية والعلمية على السلب والتفكيك، فإنها ليست فلسفة عدمية، فهي لا تنتقد من أجل الانتقاد، ولا تفعل ذلك من أجل أن تحدث بياضًا مطلقًا في ذاكرة وتاريخ الشعوب والمجتمعات، بل بالعكس إنها تسعى لأن تكون أداة إعادة بناء، أداة للتشريع للمستقبل الذي يعود فيه الإنسان إلى أصلة الطبيعي. ويظهر بوضوح أن فلسفة حقوق الإنسان بعيدة كل البعد عن الإنسية المجردة، وأنها تصنع إنسيتها شيئًا فشيئًا ويوميًا عبر ممارستها النضالية، نظريًا وعمليًا.

إن ما يجعل حركة "حقوق الإنسان" ذات أهمية كبيرة بالنسبة للإنسان اليوم هي أنها تقع فيما وراء السياسة والأخلاق والدين، أي أنها توجد خارج نطاق إستراتيجية الاستيلاء على السلطة أيًا كان نوعها. وبهذه الجهة يمكن القول بأن ثقافة "حقوق الإنسان" هي تعبير عن حقيقة الوجود نفسه، تعبير عن الحق والحقيقة، إنها الحقيقة التي تعبر عن نفسها من خلال الإنسان. هكذا يمكن القول بأن النضال الحقوقي من أجل الإنسان هو نضال وجودي، أو هو "الحقيقة نفسها تمارس فعلها" على حد تعبير هيدجر في سياق آخر(٩). وبهذا المعنى يكون النضال من أجل الحقيقة "تضحية جوهرية".

وهذا يدل على حيوية مفهوم حقوق الإنسان وقدرته على التجديد الذاتي. لقد أضحت حركة "حقوق الإنسان" قوة سياسية ومعنوية هامة في عالمنا الحاضر، بحيث استطاعت أن تزلزل أنظمة حكم عاتية في عدة بلدان. ويظهر أن سر قوتها يكمن في مفهوم الحق نفسه.

ولا يمكن لحقوق الإنسان أن تمارس دورها الحق إن لم تتغلب على التعارضات الداخلية، وخاصة ذلك التعارض بين تيار الحق الطبيعي الحديث وتيار اليوتوبيا الاجتماعية المحركة للممارسة الثورية. التيار الأول ينادي **بالحرية** التي تعود إليها كرامة الإنسان، بينما الثاني ينادي **بالسعادة** للإنسان في **سلم** عادل وأخوة خالقة لتعاون حقيقي.

---

(٩) تعبير اقتبسناه من هيدجر قاله في سياق آخر.

حقوق الإنسان بين الخصوصية الثقافية والكونية

نور الدين السافي

باحث من الجامعة التونسية

إن الحديث عن كل خطاب مهما كان مرجعه مرتبط دومًا ومنذ تأسيسه الأول بالفكرة الشاملة أو بالفكرة الكلية حسب التعبير الفلسفي السائد منذ هيرقليط، ذلك أن اللوغوس سعى منذ ظهوره إلى أن يكون قولاً كليًا متجاوزًا مظاهر الحركة التي ينغرس فيها ومعبرًا عنها في آن. لذلك كان الخطاب الفلسفي بما هو خطاب عقلي خطابًا كليًا.

وقد حرصت فكرة الكلية على أن تكون فكرة جامعة وموحدة لكل خطابات الفلسفة رغم تنوعها وتاريخيتها .

إن القول بالكلية يترجم نظرة عميقة للإنسان وتصورًا شموليًا له أي الإنسان العاقل أو المتعقل للوجود. كان هذا الوجود وجود الكائن المتعالي في ذاته أو جود الكائن في محايثته وصيرورته التاريخية. ومن ثم كان خطاب الفلسفة خطابًا في الإنسان.

فطموح الفلسفة هذا انشد نحو مطلق الكلي رغم قدرته العجيبة على تتبع مظاهر الوجود الإنساني وتعييناته إن في السياسة أو المجتمع، كما أن هذا الطموح بقي مشدودًا إلى قوى أخرى لا ترى في الإنسان إلا كائنًا فردًا مغروسًا في أرض خاصة وزمن خاص سمى ثقافة خاصة تسكن واقعًا متميزًا يحمل علامات ترفض التعميم

وبالتالي تعارض الكونية. فهل أن الواقع الثقافي في تعارض ضروري وجوهري مع الكلي خطابًا والكوني أخلاقًا وسياسة؟ وبالتالي إذا كان الوجود الإنساني وجودًا في الزمان والمكان يسكن الواقع التاريخي فهل كل دعوة إلى الكلي تبقى دعوى فارغة من كل محتوى لا شرعية لها ولا أساس. وإذا كان الإنسان واحدًا من حيث ماهيته وجوهرية كينونته فهل كل تميز في الواقع والتاريخ يصبح انحرافًا وشذوذًا عن الوجود الضروري الذي يسعى إليه ويصبو إلى تحقيقه أي هل كل قول بالخصوصية يتعارض ضرورة مع القول بالكلية أو الكونية؟.

فما المقصود بالخصوصية الثقافية؟

"إن ما توحي به اليوم كلمة ثقافة للقارئ العربي رغم غموض المفهوم لا تكاد تكون له علاقة تذكر بما يجده في بطون المعاجم من المعاني المتصلة بالحذق والخفة والعمل بالسيف وتقويم الرماح والسهام رغم أن توسيع بعض هذه المعاني مجازًا إلى الإنسان بمعنى تقويمه بالتربية والتعليم واضح"[1]. ولذلك فإن تحليل كلمة ثقافة لا يكون إلا في سياق أنتروبولوجي يتجاوز الدلالة اللسانية الضيقة والمحدودة حتى نتمكن من فهم دلالتها اليوم في الأدبيات القائمة في النصوص المعبرة عن حقوق الإنسان. وإذا كانت الأنتروبولوجيا بما هي علم دراسة الإنسان أو علم الإناسة فإن ما قدم في هذا السياق متعدد ومتشعب من أنتروبولوجيا طبيعية وهي علم دراسة السجل البيولوجي للإنسان يحاول اقتفاء أصل الإنسان وتطوره من خلال الدراسات المقارنة للمتحجرات والحيوانات ويقوم بفحص طبيعة الاختلافات العنصرية بين الشعوب والأقوام ويدرس نتائج العوامل البيئية المختلفة على تشابه أو اختلاف أعضاء الجنس البشري. إلى أنتروبولوجيا اجتماعية بما هي دراسة للقيم والأحكام والسلوك الإنساني الخاص بأنواع مختلفة من المجتمعات البشرية وهي تركز على فحص المجتمعات البشرية

---

(١) تأملات في الديمقراطية وحقوق الإنسان: الطيب البكوش ص ١٢ .

برمتها وتحليل عناصرها الأولية ووحداتها البنائية. إلى أنتروبولوجيا ثقافية بما هي بحث للبنى الثقافية والخصائص المميزة للثقافات باعتبار أن الثقافة هي التي تعطي الإنسان الطابع المميز له[٢].

ولعل ما ذهب إليه تيلور (١٨٣٢ - ١٩١٧) يمكن أن يمثل لنا نقطة بدء ممكنة لبناء تصور شامل عن مفهوم الثقافة فهو يقول بأن "الثقافة هي الكل المعقد الذي يتكون من مجموعة المعتقدات والأفكار والآراء والقيم والمقاييس والعادات والمعارف والفنون والفلسفة والأديان والقوانين والأخلاق وجميع القابليات والمهارات التي اكتسبها الإنسان في مجتمعه"[٣].

إن هذا التعريف هو الذي جعل الأنتروبولوجيين يؤكدون على تمييز مفهوم الثقافة عن مفهوم المجتمع رغم العلاقة الوطيدة بينهما وأن الثقافة هي الكل المعقد الذي يتكون من التفاهم المشترك. أو هي "رد فعل للحاجات البشرية" حسب تعبير مالنوفسكي[٤].

وبما أن تصورهم للثقافة قائم على ملاحظة السلوك الإنساني في واقعيته الحية فإن مواقفهم هذه وجدت نفسها أمام معضلة مركزية تتمثل في ضرورة تفسير أو تبرير تغير الثقافات وثباتها من جهة وخصوصية الثقافات ووحدتها، وقد كانت المدرسة التطورية من الحلول التي قدمت للإجابة عن هذه المسائل لبيان أن الثقافة الإنسانية تعبر عن واقع اجتماعي خاص وعن لحظة تاريخية خاصة، وأن قانون التطور تحكمه

---

(٢) معجم علم الاجتماع: البروفسور دينكي ميتشل: ترجمة د. إحسان محمد الحسن، ص ٢٢-٢٣ .

(٣) تيلور: الحضارة البدائية الجزء الأول.

(٤) مالينوفسكي: النظرية العلمية للثقافة ١٩٤٤ .

ضرورة لذلك يجب التمييز بين الحضارة التي هي صفة من صفات الجنس البشري وحضارة معينة بما هي طريقة معينة من الحياة تميز جماعة من الناس عن غيرها من الجماعات الأخرى إلا أن الموقف التطوري اهتم اهتمامًا متزايدًا بدراسة حقل الحضارة الإنسانية واعتبرته من الدراسات الأساسية باعتبار أن الثقافة هي في آخر الأمر سمة أساسية كونية. وقد تمكن هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) من الدفاع عن فكرة الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها أجزاء الكائن الاجتماعي. هذه الأجزاء التي تترابط مع بعضها وتكون ما سيسمى بالتعايش الاجتماعي وهو ما أكده في مقالته "فرضية التقدم في عام ١٨٥٢"، حيث عبر عن قانونه الكوني المتعلق بالتقدم الطبيعي والعضوي والاجتماعي ولعل معنى التثاقف من المعاني الكبرى التي تجسم فعل الحركة والعلاقة والتغير أي العملية التي يستطيع بها الفرد أو الجماعة عن طريقها اكتساب الصفات الحضارية لجماعة أخرى من خلال الاتصال والتفاعل بينها وإذا كان التثاقف عملية تعلم اجتماعية شبيهة بعملية التنشئة الاجتماعية فإن التثاقف عملية انتشار القيم والمعايير والأحكام الاجتماعية إلى المجتمعات الأخرى مع تعرضها لعملية التبدل التي تجعلها منسجمة مع ظروف المجتمعات وأحوالها التي دخلت إليها. نخلص من هذا أن الثقافة أو الحضارة سمة بشرية بالمعنى الأنتروبولوجي لها وجه خصوصي من جهة ووجه إنساني كوني من جهة أخرى.

فكيف يمكن أن نفهم معنى حقوق الإنسان من هذه الجهة أي من جهة الخصوصية الثقافية ومن جهة كونيتها؟

النظر في هذا السؤال يمكن أن يكون من جهتين:

الجهة الأولى: الجهة الثقافية التي ظهرت فيها حقوق الإنسان أي الفضاء الثقافي الغربي الحديث.

الجهة الثانية: الجهات الثقافية الأخرى التي ترى أن المسألة لا تهمها وأن كل صوت يشير إليها ليس إلا ترجمة لهيمنة الآخر الثقافي عليها وبالتالي إن ما يصلح للثقافة الأخرى من قيم ومواقف واتجاهات لا يصلح لها.

هاتان الجهتان توحد بينهما صلة وثيقة تتمثل في القول بأن كل تعبير عن الإنسان ليس إلا تعبيراً خاصاً مهما ادعى الكونية لأنه من إنتاج التاريخ والواقع وبالتالي فإن كل أمرٍ لا يعني الثقافات الأخرى ومن ثم فإن إنسان حقوق الإنسان ليس إلا الإنسان الغربي الأبيض. وهذا الموقف كان سائداً حقيقة في موقف سابق يوصف بأنه إيديولوجي رغم الاعتقاد فيه بأن إنسان حقوق الإنسان يتجسد ويتوحد في النموذج الثقافي للإنسان الغربي بصفة عامة. الإنسان الفرد والذكر والأبيض البشرة وذو الأصل الأوروبي وفي ظروف وملابسات تاريخية معينة، أي إنه الإنسان الأوروبي الأرقى والأذكى والمتفوق والذي له الحق في نصيب الأسد من الحقوق ولو استدعى الأمر أن تستثنى من هذه الحقوق وتقصى شعوب وثقافات برمتها لا تنتمي إلى الحضارة الغربية.

هذا التصور يوقعنا في جملة من التساؤلات الكبرى منها: هل يحق لنا القول إن حقوق الإنسان كما هي منصوص عليها في وثائق الأمم المتحدة تعبر عن انشغالات ومطالب الكونية؟ وهل مفاهيم مثل الحرية والمساواة والتضامن والديمقراطية والمسؤولية تحمل نفس المعنى عند جميع الشعوب وفي جميع الثقافات؟ وفي عبارة واحدة هل لمفهوم حقوق الإنسان بعد كوني أم أن الحقيقة تفرض علينا الإقرار بأن هذه الحقوق هي نتاج حضارة خاصة وهو سؤال لا يثيره من يعارض كونية حقوق الإنسان فحسب بل أيضاً نجده حتى عند من ينظِّر للنظام العالمي الجديد المتعصبين للأطروحة القائلة بأن حقوق الإنسان ولدت من رحم الحضارة الغربية وإنها امتياز لهذه الحضارة ووقف عليها، وأن الصراع من أجلها وباسمها ينذر باندلاع صراع مقبل بين الحضارات البشرية قد يصعب تجنبه.

ويعد ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) من رواد هؤلاء المنظِّرين الذين يبرزون الخصائص المميزة للحضارة الغربية مقارنة بالحضارة الأخرى، وكتابه الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية تطور أطروحة دعمت في التسعينيات من القرن العشرين من خلال أعمال منظرين أمريكيين من أشهرهم "فرنسيس فوكو ياما" و"صاموئيل هنتينجتون". ومضمون هذه الأطروحة أن لا واحدة من حضارات العالم الأخرى تحمل فيما يمكن أن تكون خلافا للعقلانية الحديثة التي أسست للعلم الحديث والرأسمالية والديمقراطية وحقوق الإنسان ويفسر ماكس فيبر هذا الامتياز بكون الحوافز النفسية والدينية والثقافية التي تتضمنها الأخلاق المسيحية البروتستنتية تعد من العوامل الحاسمة في نشأة النظام الرأسمالي وحقوق الإنسان.

وعندما نتذكر أن هذا الكلام قيل في العقد الأول من القرن العشرين يتضح لنا أن ماكس فيبر بأطروحته هذه صار معدوداً من بين الدعاة المبكرين لأطروحة الامتياز الاستثنائي للحضارة الغربية وربما دون أن يتوقع نفسه ذلك.

وإذا كانت أطروحة ماكس فيبر عامة جداً وتحتاج إلى تأويل للتعبير عن الامتياز الغربي وخصوصية الثقافية الغربية المنشئة لفكرة الحقوق والتفوق في نفس الوقت، فإن مقال صامويل هنتينجتون "الغرب متفرد وليس عالميًا" The west unique not universal.

تكشف بوضوح تام عن هذا الموقف المؤمن بخصوصية الثقافة الغربية. فالقول بأن الغرب متفرد وليس عالميًا قول صريح ومباشر ينفي الكونية عن الغرب ويقر بفرديته وخصوصيته. يقول هنتينجتون: "في السنوات الأخيرة اطمأن الغربيون وأغضبوا الآخرين بدفاعهم عن الفكرة القائلة إن حضارة الغرب هي حضارة العالم، بل ينبغي أن تكون كذلك ويتخذ هذا التصور شكلين: الأول هو مقولة استعمال "الكوكا" والثاني له علاقة بالتحديث فهو لا يزعم فحسب أن الغرب قاد العالم إلى المجتمع الحديث ولكن أيضًا أن الناس في الحضارات الأخرى وهم يكتسبون أيضًا الطابع الحديث يكتسبون

الطابع الغربي، فيهجرون قيمهم وأعرافهم وعاداتهم التقليدية ويعتنقون القيم والأعراف والعادات السائدة في الغرب. وكلا التصورين يبني عالما يظهر غريبًا وكثيرًا ما يصعب الدمج بينهما. غربيًا متجانسًا على نحو عالمي كلي، وكلاهما خطر زائف يقوم على الغطرسة وسوء التقدير"[٥].

فالجملة الأخيرة توضح الموقف الذي يراه هنتينجتون من القيم الغربية فهي أولاً قيم خاصة (غربية) تريد أن تكون عالمية وكلية وهذا خطر زائف يقوم على الغطرسة.

ولتعميق هذه الأطروحة يميز هنتينجتون بين مصطلحين كثيرًا ما يقع الخلط بينهما هما "الحديث" و"الغرب". وكثيرًا ما يقع الدمج بينهما وكأنهما مترادفان. يؤكد هنتينجتون أن "الغرب كان غربيًا قبل أن يصبح حديثًا"[٦] أي "أن القول بأن الحضارة الغربية حضارة حديثة وأن الحضارة الحديثة حضارة غربية تعريف زائف"[٧]. وذلك لأن الحضارة الغربية نشأت في القرنين الثامن والتاسع ولم تصبح حديثة إلا في القرن الثامن عشر ومن أبرز سمات الحضارة الغربية يذكر هنتينجتون الأفكار التالية:

- أن الغرب أخذ عن الحضارة الكلاسيكية الفلسفة والمذهب العقلي اليوناني والقانون الروماني واللغة اللاتينية والمسيحية.
- أن المسيحية الغربية الكاثوليكية أولاً ثم البروتستنتية هي أهم سمة تاريخية للحضارة الغربية.

---

(٥) صموئيل هنتينجتون: الغرب متفرد وليس عالميًا: ص ٣ .

(٦) نفس المرجع ص ٥ .

(٧) نفس المرجع ص ٥ .

- اللغة تلي الدين مباشرة باعتبارها تميز المنتمين إلى حضارة ما عن المنتمين إلى حضارة أخرى. وأن الغرب ورث اللاتينية ثم نشأت عنها لغات قومية.

- انفصال السلطة الروحية والزمنية.

- حكم القانون.

- البعد الاجتماعي والمجتمع المدني.

- الهيئات التمثيلية من برلمانات ومؤسسات تمثل مصالح الأرستقراطية ورجال الدين والتجار والجماعات.

- المذهب الفردي وبالتالي ظهور تقاليد حقوق الفرد وحرياتهم التي تنفرد بها المجتمعات المتحضرة إلى درجة القول بأن المذهب الفردي هو العلامة الرئيسية التي تميز الغرب.

إن هذه الفردية هي السمة المميزة للحضارة الغربية القائمة على الالتزام بحرية الفرد، و"أوروبا كما قال آرثر شليزينغز الابن هي المصدر الوحيد لأفكار حرية الفرد والديمقراطية السياسية وحكم القانون وحقوق الإنسان والحرية الثقافية... هذه الأفكار أوروبية وليست أفكاراً آسيوية أو إفريقية أو من الشرق الأوسط إلا بالتبني..."[٨].

وهذه الأفكار والخصائص هي أيضاً وإلى حد كبير عوامل مكنت الغرب من قيادة تحديث نفسه وتحديث العالم وهي تجعل الحضارة الغربية متفردة. إن الحضارة الغربية ثمينة لا لأنها كلية عالمية ولكن لأنها متفردة"[٩].

(٨) نفس المرجع ص ١٠.

(٩) نفس المرجع ص ١٠.

إن هذا التفرد يدعمه هنتينجتون من جهة أخرى لمًا يؤكد ضرورة محافظة الشعوب الأخرى على حضارتها وتميزها الثقافي دون أن تخسر حداثتها. وأن تصبح شعوبًا حديثة دون أن تصبح غربية مدللاً على صحة مذهبه بأمثلة متنوعة من حضارات متنوعة مثل اليابان والصين والعرب وغيرها من الثقافات المختلفة وبالتالي فإن "إسباغ الطابع العصري (التحديث) والتنمية الاقتصادية لا يتطلبان التغريب الحضاري كما لا ينتجانه، والأمر على خلاف ذلك إذ أنهما يعززان نهضة الحضارات الوطنية ويحددان الالتزام بها"(١٠).

ولذلك نفهم حسب قوله لماذا "يعادي الناس التسميم الغربي"(١١).

وقد تكون هذه النهضة تسير في الاتجاه المغاير للطابع الغربي "فعندما تتبنى المجتمعات غير الغربية الانتخابات بالطريقة الغربية، فإن الديمقراطية تشجع الحركات السياسية الوطنية المعادية للغرب وكثيرًا ما تأتي بها إلى السلطة..."(١٢) وهكذا فإن ما حدث في سيريلانكا في الخمسينيات وامتد تأثيره من بلد إلى آخر في آسيا وإفريقيا والشرق الأوسط وظهر في الانتصارات التي حققتها الأحزاب ذات الطابع الديني في الهند وتركيا والبوسنة وإسرائيل وبذلك تكون إشاعة الديمقراطية على طرفي نقيض لإشاعة الطابع الغربي(١٣).

وبهذه الصورة ينتهي هنتينجتون إلى أن "الاعتقاد بأن الشعوب غير الغربية يجب أن تعتنق القيم والتقاليد والحضارة الغربية هو إذًا أخذ مأخذ الجد أمرًا غير أخلاقي

---

(١٠) نفس المرجع ص ١٣.

(١١) نفس المرجع ص ١٣.

(١٢) نفس المرجع ص ١٥.

(١٣) نفس المرجع ص ١٥.

في دلالته"[١٤]، فالقيم الغربية حسبه وإن كانت تقدم نفسها بوصفها قيما كلية فإنها في حقيقة أمرها ليست إلا مظهراً من مظاهر الإمبريالية". **إن الإمبريالية هي النتيجة المنطقية الضرورية للنزعة الشاملة الكلية"**[١٥]. غير أن الذين يعتقدون في البعد الكلي لهذه القيم لا يقدر على قبول هذا التصور إلا إذا وجد نفسه في وضع محرجٍ للغاية مثل الذي نجده عندما نقرأ مثلاً ما قاله رئيس وزراء ماليزيا لرؤساء حكومات أوروبا المجتمعين بأن "القيم الأوروبية قيم أوروبية والقيم الآسيوية قيم كلية"[١٦]. وفي الوقت الذي تبدأ الحضارتان الآسيوية والإسلامية في تأكيد الصلة بين هاتين الحضارتين والنزعة الكلية "فإن الغربيين سوف يقدرون الرابطة بين النزعة الكلية والإمبريالية وسوف يُقَدِّرونَ فضائل التعددية في العالم"[١٧].

هل يمكن أن نفهم من ذلك أن القيم في حقيقتها خاصة بثقافة دون أخرى وأن هذه الثقافة تدعي لنفسها الكلية. وإذا ما ادعت ثقافة لنفسها الكلية والشمول فإن الصدام بين الثقافات يصبح واقعا لا مفر منه ولذلك فلا حل إلا بالاعتراف بالخصوصية الثقافية ضد الكلية وبالتعددية ضد الوحدة.

إن قيم حقوق الإنسان قيم نشأت في المجتمعات الغربية الحديثة فهل يمكن أن نقول عنها إنها قيم خاصة ولا يمكن أن تكون كلية وبالتالي إن القول بها خارج مجتمعاتها دعوة إمبريالية في أبعادها وغاياتها؟

---

(١٤) نفس المرجع ص ١٧.

(١٥) نفس المرجع ص ١٨.

(١٦) نفس المرجع ص ١٨.

(١٧) نفس المرجع ص ١٨.

"إن تعزيز تماسك الغرب يعني الحفاظ على الحضارة الغربية في داخل الغرب وتعيين حدود الغرب"(١٨).

إن ما ذهب إليه هنتينجتون في تشريعه لخصوصية قيم الغرب ونفي الكلية عنها يوافقه في الجهة الأخرى ما ذهبت إليه المحاولات المتعددة التي عرفتها الدول العربية والإسلامية في إصدارها لإعلان إسلامي لحقوق الإنسان وهي محاولات تؤكد أن للقيم الإسلامية تصورها لحقوق الإنسان وهي من ثم لا تنخرط ضرورة في القيم الغربية التي تريد أن تكون كلية أي التي أعلنها الميثاق العالمي. فهل من ضرورة لوجود إعلان إسلامي لحقوق الإنسان ما دام الميثاق يحمل قيما كونية؟

إن الإعلان الإسلامي يؤكد مسلمة مفادها أن من حق المسلمين وضع ميثاق خاص بهم معبراً عن الإسلام من جهة ثم يمنحونه معنى الكونية من جهة أخرى.

الميثاق العربي لحقوق الإنسان:

صادق على هذا الميثاق مجلس الدول العربية في سبتمبر ١٩٩٤، ويبدو أن الحافز الرئيسي لتحرك الجامعة في هذا الإطار الضيق هو المشاركة الدولية الكبيرة في مؤتمر (فيانا) لحقوق الإنسان سنة ١٩٩٣ التي انتقدت الأمم المتحدة وكذلك الدول والتجمعات الدولية النشيطة في مجال حقوق الإنسان الدول التي لم تصنع آليات ذات مصداقية لضمان حقوق الإنسان.

إن هذا الميثاق يُعتبر تجديداً في ميثاق جامعة الدول العربية الخاص الذي لم يكن يحوي في بنوده أي نص بخصوص حقوق الإنسان كما أن صدوره لم يغير من الواقع العربي شيئًا بسبب أزمة انعدام الديمقراطية، فكان الفشل نهايته وقد سيطر على هذا

---

(١٨) نفس المرجع ص ٢١.

الميثاق المعاني الواردة في الإعلان العالمي والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ويتكون هذا الميثاق من ديباجة وثلاث وأربعين مادة جزئت إلى أربعة أقسام نوجزها بشكل مختصر. كانت الديباجة عبارة عن مدخل شامل لنص الميثاق حيث تطرقت لكرامة الإنسان وحقوقه في الحرية والعدالة والسلام التي أكدت عليها الأديان السماوية وكذلك الإقرار بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلام العالمي والتأكيد على مبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام العهدين الدوليين للأمم المتحدة بشأن الحقوق السياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام[١٩].

أما أقسامه فقد احتوت على مواد تحدثت عن حقوق الشعوب جميعًا في تقرير مصيرها بما في ذلك حريتها في كيانها السياسي والتصرف بحرية في ثروتها ومواردها الطبيعية، وأن الاحتلال والسيطرة الأجنبية تمثل تحديًا صارخًا للكرامة الإنسانية وهو أمر يتطابق مع ما ورد في القسم الأول للعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، كما تحدثت عديد الفصول عن الحقوق الفردية والمدنية والسياسية...[٢٠].

إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام:

وافقت منظمة المؤتمر الإسلامي على ما سمي بإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان خلال انعقاد المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية في القاهرة بمصر سنة ١٩٩٠. وقد اشتمل هذا الإعلان على خمس وعشرين مادة تناولت العديد من الحقوق

(١٩) الميثاق العربي لحقوق الإنسان سبتمبر ١٩٩٤.

(٢٠) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية: د. صالح عبد الله الراجحي: ص. ٢٥ و٢٦.

الأساسية في الإسلام. ويتضح من بنود الإعلان أن المنظمة اهتدت إلى حد ما ببعض مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكذلك العهدين الدوليين مع التأكيد على رفض بعض مواد تلك المعاهدات وخاصة التي رأت المنظمة أنها تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

يتكون الإعلان من ديباجة وخمس وعشرين مادة، وقد أكدت الديباجة على الدور الحضاري والتاريخي للأمم الإسلامية بالنسبة إلى البشر جمعاء، "وما يرجى من أمة الإسلام لتقديم حلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة". كما أكدت على الإيمان بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كليًا أو جزئيًا أو خرقها أو تجاهلها(٢١).

أما مواد الإعلان الخمس والعشرين فكانت بشكل عام تبرز التأكيد على حرية الإنسان وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية. لذا فقد تطرقت إلى وجوب العمل من أجل تحقيق المساواة بين كل البشر وعدم التمييز بين العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات. كما أكدت على أن الحياة مكفولة لكل إنسان، وأنه من واجب الجميع أفرادًا وجماعات ودولاً حماية هذا الحق من الاعتداء عليه. كذلك اعتبرت الأسرة هي أساس بناء المجتمع لذا كان لزامًا على المجتمع تهيئة السبل المتاحة لتشجيع الأفراد على ممارسة الحق في تكوين الأسرة والتأكيد على مساواة المرأة بالرجل في الكرامة الإنسانية. إضافة إلى ذلك أقر الإعلان من خلال تلك المواد ضمان التعليم للجميع وحرية المعتقد الديني وعدم جواز ممارسة أي لون من ألوان الإكراه على

---

(٢١) إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان: في الإسلام أوت ١٩٩٠.

الإنسـان لتغـيير دينه كمـا أكد الإعلان على حق الإنسـان في العمل والتنقل والتملك والعيش في بيئة نظيفة وخالية من المفاسد والأوبئة الأخلاقية وكذلك حرية التغيير شرط ألا تؤدي إلى إثارة الكراهية القـوميـة أو المذهبـيـة. وحق الفـرد في المشـاركـة في إدارة الشـؤون العـامـة للبـلاد وأخيراً أكدت المادتان الأخيـرتان (٢٤ و٢٥) من الإعـلان أن كل الحقوق والحريات المقررة في هذه الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن هذه الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح مواد الإعلان[٢٢].

إن النـظر في هـذا الشــرط الذي وضـعــه الإعـلان في قـواعـد وبنوده أي شــرط الشريعة يفرض وقفة للتحليل والتأمل. ذلك أننا نقرأ في الديباجة ما يلي: "وتأكيدا للدور الحضـاري والتاريخي للأمـة الإسـلاميـة التي جعلها خـير أمـة أورثت البشـرية حضـارة عـالمية مـتـوازنة ربطت الدنيا بالآخـرة وجمعـت بين العلم والإيمان ومـا يرجى أن تقـوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشـرية الحائرة بين التيـارات والمذاهب المتنافسـة وتقديم الحلول لمشكلات الحضـارة المادية المزمنة"[٢٣].

نلاحظ أن واضعي هذا الميثاق يقدمونه باعتباره.

- ميثاقًا عالميًا كونيًا وليس خاصا (هداية البشرية).

- بديلا عن غيره لكونه يقدم مشروعًا حضـاريًا بديلاً. (حلول لمشـكلات الحضـارة المادية المزمنة).

- أن الأمة الإسلامية خير أمة. أي أفضلية المسلمين عن غيرهم وأفضلية الإسلام عن غـيـره. ولتـدعـيم هذا المعنى نقـرأ في المادة العـاشرة من الميـثـاق مـا يلي:

---

(٢٢) إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان: أوت ١٩٩٠.

(٢٣) إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان: أوت ١٩٩٠.

"الإسلام هو دين الفطرة ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره...".

إن هذه المادة تؤكد أن الإسلام دين الفطرة أي الطبيعة وهو معنى يجعل الفكرة المتأصلة في الطبيعة مستساغة عقلا وواقعا ولذلك فإن مفهوم الطبيعة نراه حاضرا في المواثيق الدولية الأخرى من قبيل ما ورد في وثيقة إعلان حقوق الإنسان الفرنسية الجزء الأول أي المادة التي تقول: "غرض أي اجتماع سياسي حفظ الحقوق الطبيعية للإنسان والتي لا يجوز مسها..."(٢٤).

ونقرأ في الجزء الثاني لإعلان حقوق الإنسان في فرنسا المادة التالية: "حقوق الكائن البشري تقوم دون تمييز بسبب الجنس ذكر أو أنثى أو العنصر سامي أو آري أو غيره أو الأمة أو الدين أو الرأي. هذه الحقوق التي لا تقبل التنازل أو الفناء لصيقة بالشخصية البشرية ومن الواجب أن تحترم في كل زمان ومكان"(٢٥).

نلاحظ في هذه المادة عبارة "الشخصية البشرية" وهنا إشارة إلى أنها واحدة وطبيعية لا اختلاف في شأنها. وعبارة "في كل زمان ومكان" وهي دليل على كلية الميثاق وعالميته. وخاصة العبارة الأخيرة من هذه المادة: "لا تستطيع أي دولة أن ترفض تطبيق هذه القوانين على أي إنسان يعيش على أراضيها". وهو تعميم لهذا المبدأ أو إقرار تام بكونيته ومنع تجاوزه أو خرقه.

وفي نفس الإطار نجد في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان العبارة التالية: "فإن الجمعية العامة تنشر على الملأ هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفه المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم"(٢٦). وهذا يؤكد مرة

---

(٢٤) وثيقة إعلان حقوق الإنسان الفرنسية الجزء الأول: ١٧٨٩.

(٢٥) الجزء الثاني: لإعلان حقوق الإنسان في فرنسا لعام ١٩٣٦.

(٢٦) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: ديسمبر ١٩٤٨.

أخرى على عالمية هذا الإعلان وكونيته. كما نقرأ في السطر الأول من الديباجة "لما كان القرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم ومن حقوق متساوية وثابتة". والعبارة هنا "كرامة أصيلة" وهي كرامة طبيعية لا يمكن الشك في وجودها. ونفس العبارة "كرامة أصيلة" تذكر في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ديسمبر ١٩٦٦.

وهكذا ندرك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الصادرين بعده تؤكد على فكرتين مركزيتين هما كونية هذا الميثاق وعالميته. وأن الحقوق الواردة فيه تقدم على أساس احترام كرامة الإنسان الأصيلة.

وبالنظر في مقارنة ممكنة بين المواثيق العربية والإسلامية والفرنسية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ندرك أنها جميع متفقة على الأفكار التالية:

- فكرة كونية حقوق الإنسان: كل إعلان يقدم نفسه على أنه المعبر عن هذه الكونية والعالمية.
- فكرة طبيعية هذه الحقوق: كل إعلان يقدم نفسه على أنه يعبر عن فطرة البشر الحقيقية.
- فكرة إلزامية هذه الحقوق: كل إعلان يقدم نفسه على أنه من الواجب احترام هذه الحقوق وتنفيذها.

وهكذا يتبين أن كل إعلان يؤمن في قرارة نفسه وصريح عبارته بكونية هذه الحقوق رغم اختلاف الموجود في تفاصيل هذه الحقوق التي يقدمونها. وبالتالي عن أية كونية نتحدث اليوم لمّا نتحدث عن كونية حقوق الإنسان؟

هل هو الميثاق العربي أو الإسلامي الذي يدعي الكونية، أو الميثاق الفرنسي أو إعلان الأمم المتحدة..؟ وأية طبيعة إنسانية يمكن إسنادها كصفة لحقوق الإنسان؟ هل حق الإنسان هو الحق الذي يراه الإسلام الذي يقدم نفسه دينا فطريا؟ أم هو الحق

الذي صاغته المواثيق العالمية والفرنسية التي ترى أيضًا أنها تعبر عن حقوق طبيعية للإنسان؟

لمحاولة التفكير في هذه المسألة مسألة القول بطبيعة حقوق الإنسان وكونيتها لا بد من النظر إلى ما تثيره عبارة دين الفطرة في الميثاق الإسلامي وما يثيره مفهوم الطبيعة في المواثيق الدولية. ولا بد من جهة أخرى من محاورة الموقف الذي يريد أن يرجع الحق إلى أصل ديني دفاعا عن الفطرة أو الطبيعة البشرية في سياق فكرة الكونية وما تفرضه من تصور علماني للمسألة تأكيدًا لمبدأ الحق والعدل والإنصاف.

مناقشة فكرة الطبيعة:

تصدر حقوق الإنسان في الفكر السياسي الحديث من فكرة "الحق الطبيعي" حيث يؤكد علماء الفقه الدستوري الغربي على أن فكرة حقوق الإنسان تعد الأصل المشترك الذي استقت منه المدارس الفلسفية في القرن الثامن عشر.. وهي وليدة "مدرسة الحق الطبيعي".. كما عرضها ودافع عنها الفيلسوف لوك سنة ١٦٩٠، وصيغت أفكار لوك بتعابير حقوقية - فيما بعد - من قبل الفقيه الإنجليزي بلاكستون في أواسط القرن الثامن عشر. ويسعى الفكر السياسي الحديث لذلك إلى تنظير قواعد ومفاهيم مجردة لحقوق الإنسان، يرتكز إليها في الحد من سلطة الحاكم، وإقرار حقوق الأفراد، مستندًا في هذا المجال إلى ما يسمى "بالحقوق الطبيعية" للأفراد، والمستمدة من فكرة "القانون الطبيعي" الوضعي أو المرجع الأعلى للحقوق والواجبات، والذي يستنبط من الطبيعة، ويتوصل الإنسان إلى معرفته عن طريق العقل، الذي يقوم باستنباط التشريعات الكفيلة بصيانة الحقوق الفردية من القانون الطبيعي الثابت الأزلي الذي لا يتغير ولقد أدت فكرة القانون الطبيعي إلى بناء منطوق نظري لتحديد أصول فطرية لبعض المراكز

القانونية مثل "نظرية العقد الاجتماعي"، وغيرها من النظريات التي اتجهت لتقرير حقوق أصلية للأفراد سابقة على قيام السلطة الحاكمة.. وهي نظريات انتهت إلى فكرة "حقوق الإنسان".

يتضح من ذلك أن حقوق الإنسان ترتكز على الحقوق الطبيعية، ولا يختلف في ذلك منظرو الاشتراكية، الذين يختلفون فقط في عدم ربط الحقوق الإنسانية بالحرية الفردية. حيث يرى الفكر الرأسمالي أن هناك تلازمًا حتميًا بين فكرة الحقوق الطبيعية والفردية، ويرى الربط بين القانون الطبيعي، والحقوق الطبيعية، بهدف إقرار قاعدة واضحة وهي: "حماية الحرية الفردية". فحيث كان المجتمع، الوحدة التي ينطلق منها التحليل السياسي والتنظير الاجتماعي، كما لدى الإغريق... لم تكن تعرف "الحقوق الطبيعية"... ومن جملة الأسباب لذلك: فقدان الاهتمام بالفردية، بالمعنى الذي يتطلبه مفهوم "الحقوق الطبيعية". فحيث كان المجتمع يعتبر كالجسم الإنساني، كما لدى أرسطو وأفلاطون، فأية فردية تمنح للقلب أو للعين أو اليد... ثم إن إمكانية التضارب بين مصلحة الفرد، الذي لم يصبح بعد فردًا قائمًا بذاته يتمتع بحقوق طبيعية لا يمكن انتزاعها منه، ومصلحة المجموع لم تكن واردة بإلحاح محرج حينذاك.

أما حين أصبح "الفرد وحدة قائمة بذاتها، ذات حقوق لا يصح أن يعتدى عليها"، فإننا نصبح أمام المقدمة المنطقية لفكرة الحقوق الطبيعية. ولذلك، فالحقوق الطبيعية عبارة عن نص يعبر عن مرحلة هامة وحاسمة في تطور الفردية، ويربطها ربطًا وثيقًا بالاجتماع والسياسة، وعلى الخصوص بكيفية الحد من سوء استخدام القوة السياسية، وهذا يعني أن هناك ترابطًا منطقيًا واضحًا بين فكرة الحقوق الطبيعية، وفكرة الحرية الفردية، التي جعلها الفكر الغربي الرأسمالي إحدى دعامات الحكم الديمقراطي. فالمجتمع ينشأ، والدولة تقوم أساسًا لصيانة وحماية الحقوق الفردية.

ولقد ظهر هذا الترابط بسبب كون "الحقوق الطبيعية" مفهومًا غامضًا يتحدد من التنظير الاجتماعي، والواقع السياسي للمجتمع، ولأن البحث عن مدلول الحقوق

الطبيعية يعتبر خطأً منهجيًا وعلميًا لدى بعضهم، حيث أكد الكثير من المفكرين بأن السؤال: ما هي الحقوق الطبيعية؟ ليس بالسؤال المناسب، ذلك لأن نصوصها تعددت واختلفت، وهكذا يصبح التساؤل المناسب الأصح عنها، هو: كيف فهمها مفكر معين مثل هوبس، أو لوك، أو روسو؟ وما هي المهمات التي كلفت بالقيام بها في نظامه السياسي؟ وهل نجحت بالقيام بهذه المهمات، نظرياً على الأقل، وماذا قصد أن يحقق باللجوء إليها؟.

من هذا المنطلق، يظهر أن الحقوق الطبيعية إنما هي تصور ذهني مجرد، وليس بالضرورة أن تتمثل بواقع محسوس، وأن البحث عن ماهية الحقوق الطبيعية يستلزم النظر في واقع التنظير السياسي للمجتمع، وتكييفه لحقوق الإنسان، ومقاصده من ذلك. وبالنظر في المذهب الحر، نجد أن هناك أسسًا عامة لتحديد الحقوق بناء على مفهوم "الحقوق الطبيعية" منها:

أولاً: إن الحقوق الطبيعية للأفراد سابقة للوجود السياسي، ولذلك تقع على الدولة مسؤولية احترام الحقوق والحريات الفردية، والامتناع عن المساس بها.

ثانيًا: إن علاج التناقض القائم بين السلطة والحرية، يحسم لصالح الحرية الفردية، وذلك لأن غاية الدولة حماية الحرية والمحافظة عليها.

ثالثًا: يتضمن جعل الحرية قاعدة الوجود السياسي، تقييد سلطة الدولة، ومنعها من التعسف بتقييد حرية الفرد.

وقد دافع بعض مؤيدي المذهب الفردي الحر عن الموقف السلبي للدولة بقولهم: إن المذهب الحر يتفق والنظرية الحيوية في التطور، أو "مبدأ البقاء للأصلح" الذي أثبته "داروين". فالوجود الطبيعي، كما يقولون، ما هو إلا عملية من عمليات الصراع على البقاء للأصلح. والنتيجة الطبيعية لمثل هذه العملية، هي التقدم. ولما كان تدخل الدولة

سوف يعرقل هذا التقدم، فإنه يجب على الأفراد أن يقرروا مصيرهم دون مساعدة من الحكومة أو سيطرتها.

كما نتج عن تقرير الحرية الفردية في الفكر الحديث، قيام المدرسة الاقتصادية الطبيعية، التي مثلت النواة لقيام النظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على المبادرة الفردية، والحرية الاقتصادية، وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد، والاعتماد على "اليد الخفية" لتحقيق التوازن والاستقرار الداخلي.

ويلاحظ أيضًا، ارتباط فكرة حقوق الإنسان الطبيعية بالعلمانية السياسية، التي سادت الفكر الأوروبي منذ مطلع القرن السابع عشر، فعندما أصبحت الطبيعة المرجع الأساسي لقياس الحقوق والواجبات في المجتمع، لم يعد للدين مجال يذكر في تفسير الظاهرة المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والسياسي. ولهذا عمد مفكرو الرأسمالية إلى استبعاد فكرة وجود قوانين إلهية تحدد حقوق الإنسان، وعملوا على أن يستبدلوا القانون الإلهي بالقانون الطبيعي المستند إلى العقل، مع أن فكرة القوانين الطبيعية عند نشأتها لدى الأوائل مثل شيشرون في العصر الروماني القديم، تعود إلى وجود ذات عليا تضع هذه القواعد القانونية، حيث يخلص شيشرون إلى أن: قانون الله، أو القانون الطبيعي، يجب أن يشمل الدولة وقوانينها. وهذا القانون الإلهي هو الأسمى، وله السيادة على كل ما عداه من التصرفات البشرية، والمنظمات الدنيوية. لكن عقب الانفصال الذي ظهر منذ القرن السابع عشر بين الدين والدولة، جرى إغفال ذكر المصدر الإلهي لهذه القوانين، والرجوع بها إلى الطبيعة.

كما برزت فكرة حقوق الفرد مقابل الدولة، والتي أصبحت تعرف فيما بعد بحقوق الإنسان أثناء الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م، وفي الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، واكتسبت الفكرة بعدًا دوليًا بعد الحرب العالمية الثانية في هيئة الأمم المتحدة.

وتوالت المواثيق المؤكدة على ضرورة حفظ حقوق الإنسان، وحماية حريته من الطغيان والاستبداد، والتي أصبحت غاية الوجود السياسي. ونتيجة لما سبق ذكره من استناد فكرة حقوق الإنسان في الفكر الغربي على قاعدة "الحق الطبيعي" وعلى "العلمانية"، أن صارت المواثيق والدساتير الوطنية تجعل الإنسان مصدراً للحقوق في المجتمع، كامتداد لفكرة الحقوق الطبيعية، والقانون الطبيعي الوضعي، الذي جعل الإنسان غاية في حد ذاته.

وترتب على ذلك، ظهور عدد من النظريات السياسية - الدستورية لحماية الحقوق الشخصية الفردية، مثل نظرية "الفصل بين السلطات" التي هدفت إلى الحد من تركز السلطة في يد الحاكم، والنظرية الديموقراطية، التي جعلت الفرد محور اهتمامها، وركزت على حماية حقوقه الشخصية، مما جعل حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الدساتير والمواثيق تبنى على متغيرات مرتبطة بهياكل ثقافية واجتماعية وسياسية معينة وتهدف إلى تعزيز الفكرة الحديثة عن الحياة بإرجاع قواعد الفكر إلى الطبيعة، وذلك بعد فصل الدين عن واقع الحياة في هذه المجتمعات.

إن هذا العرض لمفهوم الحقوق الطبيعية في الفكر السياسي الغربي، يُظهر النقاش الدائر حوله تنظيراً وواقعًا، فمن حيث التنظير نجد أن جعل الحقوق الإنسانية تستند إلى الطبيعة والعقل، قد يؤدي إلى انتقاء الحقوق الإنسانية أصلاً، بقيام حركة فكرية تنفي وجود حقوق طبيعية ثابتة. ويؤكد هذا وجود تيارات فكرية نادت بإرساء قاعدة البقاء للأصلح، كما فعلت الداروينية، والمدارس التي تركز على "السلوك الفطري" للإنسان، والتي تدعي أن بعض البشر عدوانيون بطبعهم، وبذلك لا توجد مساواة طبيعية تعطي كل إنسان نفس الحق. ومن هذا يتضح أن ربط حقوق الإنسان بالحقوق الطبيعية قد يترتب عليه فقدان الحقوق الإنسانية ابتداءً عند المخالفة في ذلك.

كذلك فإنه يمكن بيان فساد التنظير للحقوق الطبيعية للإنسان، في كون الحقوق الطبيعية الأزلية أمراً لا يمكن قياسه، والتأكد من وجوده عملياً بالعقل المجرد، حيث إن الإنسان اجتماعي بطبعه، وتحيط به العديد من المؤثرات، التي تصاغ من خلالها مفاهيمه وشخصيته، ولا يمكن إثبات وجود حقوق طبيعية أصلية أزلية بمعزل عن الوجود الاجتماعي في إطار الجماعة السياسية. ويظهر التناقض في الفكر الحديث، في المناداة بوجود حقوق طبيعية أزلية للإنسان، مع تقرير هذا الفكر أنه ليست هناك تشريعات أزلية، تنظم هذه الحقوق، حيث يرى العديد منهم أن التشريع وليد التطور الاجتماعي المعبر عن رأي الجماعة، ويرى كذلك، أن وجود القانون يرتبط بخصائص حضارية محددة، ويتطور بحسب حالة المجتمع، من بدائية، أو تقليدية، أو غيرها. وكذلك لا ينسجم القول بوجود حقوق طبيعية إلا بإقرار وجود تشريع أزلي، ينظم هذه الحقوق وهو ما يرفضه الفكر الحديث حتماً.

أضف إلى ذلك، أنه بالنظر إلى الواقع نجد، أن الدساتير والمواثيق الوضعية لم تتناول "تحديد الحقوق بشكل قانوني واضح، وإنما عمدت إلى تقرير الحرية والمساواة بأسلوب عاطفي أدبي" مما يزيد من مرونة السلطة الحاكمة في إقرار بعض الحقوق، أو عدم إقرارها في المجتمع، وليس أدل على ذلك من التفرقة العنصرية ضد الملونين، والتي تمارسها الدول الديموقراطية، التي تدعي دفاعها عن حقوق الإنسان، أو السياسة الاستعمارية البشعة، التي يمارسها العديد من الدول الكبري في العالم.

علاوة على أن المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨م، والعهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية، الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٦م، لم تنص صراحة على الوسائل الكفيلة بضمان حقوق الإنسان، واكتفت بالنص على ضرورة صيانتها فقط. فعلى الرغم من إقرار الإعلان العالمي، والعهد الدولي لحقوق الإنسان المتعلقة بشخصه وبدنه، وحرية تفكيره، وعدم اعتقاله اعتقالاً تعسفياً، وعدم تعذيبه أو حبسه بدون نص قانون، إلا أن

الإعلان الدولي "لم يحدد.. الوسائل الدولية لكفالة تمتع الإنسان بحقوقه وحرياته المقررة فيه" وهذا ما يجعل حقوق الإنسان خاضعة لاعتبارات ذاتية، ترتبط بمصلحة الدولة، أو مصلحة الحكام، دون النظر إلى الاعتبارات الموضوعية، المتعلقة بإقرار الحقوق والواجبات.

أضف إلى ذلك، أن الحماية التي كفلتها الدساتير الغربية، وغيرها من دساتير الدول النامية المقلدة لها، قد قيدت بالنصوص القانونية التي تنص عادة على عدم جواز الاعتقال أو الحبس، أو التجسس، إلا بحكم القانون. ولما كان القانون أصلاً من وضع الحكام، فقد نجم عن ذلك، في كثير من الأحيان، فقدان الحقوق الإنسانية، وانتهاك كرامة الأفراد باسم القانون، وتقنين تلك الانتهاكات بوضعها في نصوص تشريعية، نحو: "قانون الطوارئ"، و"الأحكام العرفية"، و"المحاكم الاستثنائية"، وغيرها من الاستثناءات التي تصير في نهاية الأمر هي الأصل في تقرير الحقوق الإنسانية، ولقد ترتب على ما سبق أن يتقلص عدد المنتفعين عمليًا في واقع الأمر من الألفاظ الرنانة الفخمة، التي تضمنتها هذه الوثائق، وتصبح مزاياها وقفًا على فئة محددة من القابضين على السلطان، تمارس الحكم بدكتاتورية متجبرة، تقمع أغلبية الشعب، وتصفي شركاءها في الحكم أولاً بأول، ليحتكر الحقوق أقل عدد من الأفراد.

ولتحليل فكرة الحقوق الطبيعية أيضًا التي نجدها ظاهرة في نص الإعلان الإسلامي يذكر الدكتور بيار سيزري يوري في مداخلته في ملتقى حقوق الإنسان سنة ١٩٩٢ أن ما ذكر في البند العاشر من الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان "الإسلام هو دين الفطرة" أو هو الدين الطبيعي للإنسان يثير مصاعب عديدة ولإبرازها ناقش هذا المبدأ من خلال استقراء نفس المفهوم في ثنايا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ ويؤكد أن إعداد الفصل الأول من الإعلان العالمي يدعو إلى التفكير والاعتبار، فمن خلال محاضر الجلسات يمكن أن نحيط علما بالنقاش المهم الذي دار حول هذا الفصل الأول وفي هذا النقاش الذي حرر ست مرات على الأقل يظهر

مفهوم "الطبيعة" لفترة معينة بين التحريرين الرابع والخامس ويختفي في التحرير الأخير(٢٧).

ومن بين الصيغ المقترحة في هذا الإعلان: "جميع الكائنات البشرية تولد حرة ومتساوية في الكرامة والحقوق، لقد منحتهم الطبيعة العقل والوعي وكل منهم أن يعامل الآخر باعتباره أخا له"(٢٨).

وكذلك نقرأ الصيغة التالية التي استبدلت "منحتهم الطبيعة العقل والوعي" بـ"مخلوقة على صورة وعلى شاكلة الله فقد وهب العقل والوعي"(٢٩).

ولكن الصيغة الأخيرة القائلة "يولد جميع الناس أحرارًا ومتساوين في الكرامة والحقوق وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الإخاء"(٣٠) حذفت منها عبارة الطبيعة أو الله وذلك بتصويت ٢٨ صوتًا مقابل صفر مع احتفاظ ٨ أصوات بأصواتهم وهم ممثلو بلدان أوروبا الشرقية(٣١).

وهذا يعني أن كثرة الثقافات والأصوات حسب هذا الكاتب تدخلت في صياغة الإعلان وأنه ثمرة إيديولوجيات متعددة ليكون النص ملائمًا لتعدد الثقافات ليس فيه اختلافات دينية أو فلسفية أو غيرها. فمثل هذه اللغة ضرورية ليكون النص فاعلاً في الجميع ومقبولاً بنفس القوة. إن سقوط مفهوم الطبيعة من النص الأخير يعبر عن تحول في الفكر السياسي الغربي وعن تطور البحوث الأنتروبولوجية القائلة بتعدد الثقافات

---

(٢٧) نحو قراءة تثاقفية للفصل الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: د. بيار سيزري بوري.

(٢٨) نفس المرجع.

(٢٩) نفس المرجع.

(٣٠) نفس المرجع.

(٣١) نفس المرجع.

وتطور البحوث التاريخية وخصوصًا النقد الذي وجهة جرامشي مثلاً لفكرة الطبيعة البشرية، فهذه الفكرة تبقى مجردة ثابتة لا توجد إلا في الفكر الديني أو في الفلسفات القائلة بالتعالي. ومن ثم فإن القول بمفهوم الطبيعة الإنسانية يعتبر مصادرة من مصادرات العقل العملي. ويستخلص الكاتب في الأخير "إننا لا نجد في إعلان ١٩٤٨ تعريفًا أرسطيًا لطبيعة الإنسان (الحيوان العاقل) ولا تعريفا ديكارتيا (الكوجيتو). إن عبارة "مَنحُ العقل والوجدان" ليس لها هذا المعنى بل يجب فهمها على أنها الأساس العاطفي والفعلى لواجب الأخوة وهو واجب متجذر بدوره في الإحساس بأصل مشترك[٣٢].

وإذا كان الأمر كذلك فإن مفهوم الطبيعة الوارد في الإعلان الإسلامي حسب هذا الكاتب سيكون عرضة لألوان من النقد شبيهة بتلك التي أدت إلى إخراج فكرة الطبيعة من أدبيات الإعلان العالمي في الغرب لأن تاريخ الأفكار حول الحق والعدل تمكن من الانتقال في الفلسفة المعاصرة من الإطار الديني أو اللاهوتي إلى لغة أكثر حياداً وهذا يعني أن تكون القوانين المنظمة لحياة الإنسان أمميا وكونيا لغة تجمع المشترك بين جميع الناس من جهة وتقوم على عناصر مشتركة بين الناس وهي التي تم التعبير عنها بكلمتي "العقل والوجدان". وهما كلمتان عرفت جذورهما منذ مفكري القرن الثامن عشر وكذلك القول: "أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الإخاء "فلا بد من فهم كلمة وجدان بالشعور بوجود أناس آخرين، وهو انفعال عاطفي أساسي يضخمه العقل ويجعله كونيا. "إن الأساس العميق لهذا الشعور هو الإحساس بالاشتراك في الأصل وبالانحدار من بطن واحدة والقدرة على المساهمة في المشاعر التي ولدتني أو الذي ولدني وولد الذي أراه أمامي وأن أعيش هذه المشاعر من جديد"[٣٣].

---

(٣٢) نفس المرجع.

(٣٣) نفس المرجع.

ولعل روسو هو المعبر الأفضل عن هذه المعاني حين يتحدث عن فكرة "الشفقة" باعتبارها الغريزة الاجتماعية وكذلك فكرة "الرأفة"(٣٤).

نستنتج مما سبق أن عالمية حقوق الإنسان وشموليته تعني توجهها إلى جميع أفراد البشرية دون تمييز ولا استثناء بسبب اللون أو الدين أو المعتقد أو الجنس أو الوضع الاجتماعي أو أي سبب آخر. وتعني أيضًا أنها أصبحت مادة القانون الدولي العام الحديث. وأن هذه العالمية والشمولية لا تنفي الخصوصية إذ أن إعلان حقوق الإنسان ينطلق من الهوية الخاصة والثقافة المميزة لكل شعب والطابع العالمي لهذه الحقوق لا يغفل هذه الخصوصيات لأن المسألة تقوم على الحوار وأن كل ثقافة قومية جديرة باسمها لا بد أن تكون عالمية الغاية بالضرورة انسجاما مع الهوية البشرية عمومًا. ولذلك نادت نظريات معاصرة وعلى رأسها نظرية الديمقراطية الليبرالية بفردية جعلت الكائن الإنساني محور اهتمامها وسهلت له التمتع بحقوقه الأساسية. ولعل الاعتراف المعاصر بقيمة الشخصية الإنسانية المتميزة بالعدالة والحرية ساهم كثيرًا في بلورة تصور منسجم لحقوق الإنسان وكونيتها. ذلك أن مبدأ العدالة الذي تقوم عليه حقوق الإنسان أضحى الغاية التي تصبو إليها كل الشعوب ولذلك أيضًا ارتبط في الفكر المعاصر بمبدأ آخر لا يقل أهمية ألا وهو مبدأ الحرية. وهذا يعني أن العدالة والحرية يمثلان المنبع الأصيل لفكرة حقوق الإنسان بقطع النظر عن مسألة الخصوصية والعالمية لأن هذين المبدأين متصلان بالذات البشرية عمومًا.

---

(٣٤) روسو محاولة في أصل اللغات: ص ٦٠ و٩٢.

سبيل الكونية :

سادت بين مفكري القرن التاسع عشر قناعة لا يمكن الارتياب بصحتها تقول بأن مركزية الدين الثقافية أمست شيئًا من الماضي. ويرى هيغل - مقتفيًا أثر فلسفة التنوير - أن دقة العقل المفهومية المتفوقة قد تجاوزت الدين. ويصور لودفيغ فيورباخ في كتابه "ماهية المسيحية" العلاقة بين "الإنسان" و"اللَّه" بوصفها لعبة حاصلها صفر. ونجد في موقفه هذا أن التركيز على التقوى ينتقص من سمو غايات الإنسان. وفي أحد أعماله المبكرة كتب ماركس أن "الدين أفيون الشعوب" واعتقد أن إبطاله هو شرط ضروري لرفاهية الإنسان. وغاص نيتشه في أعماق المسألة من خلال أناه الأدبية، نبيه زرداشت، ليعلن بفظاظة "موت اللَّه" ملخصًا بذلك ما كان يفكر به الكثير من المثقفين الأوروبيين. لكن قلة منهم كانت لديه الشجاعة لقول ذلك. ومن يمكن له أن ينسى تشخيص الفيلسوف الألماني الدقيق للمسيحية بوصفها "أخلاق العبيد": نظام اعتقاد عامة الرومان الذي يلائم الملتزمين المتخوفين. ويرى نيتشه أن الممثلين الوحيدين للمسيحية والذين يستحقون الثناء هم الذين يستطيعون أن يجدوا متعة بالغة في محاكم التفتيش التي يصدر عنها فعل الإيمان. وقلما كانت تشخيصات القرن العشرين لمسألة الاعتقاد أكثر سخاءً، وهنا لا يحتاج المرء إلى أكثر من الاطلاع على بحث قدمه فرويد عن الدين وعنوانه "مستقبل وهم".

غير أن مقاربة هابرماس للفلسفة الأخلاقية والتي كانت في جوهرها مقاربة كانتية على الرغم من أنه يستثني الإطار الأنوي الذي يوظفه كانت؛ فهو يعتقد أنه كي يكون المرء مقنعًا عليه أن يبني استدلاله الأخلاقي على قاعدة شعبية وعريضة. ويسعى كتاب "أخلاق الخطاب" إلى موازنة حدود المقاربة الكانتية ولذلك يرى هابرماس أن تبادل الرأي عند البرهنة - بوصفه سيرورة تعلم - يشكل مفتاحًا لا يمكن الغنى عنه. ومن

خلال العقل الاتصالي الذي يسعى لتحقيق فهم متبادل نتعلم أن نتبنى وجهة نظر الآخر وبذا نتوصل أيضاً إلى تقدير مدى ضيق منظورنا الفردي[٣٥].

يقترح كتاب "أخلاق الخطاب" أن تلك الأفعال أخلاقية ويمكن تبريرها عبر حوار عام صريح وأصيل، وتوحي صيغته أنه" لا يمكن لأية معايير ادعاء الصلاحية ما لم تلق (أو يمكن لها أن تلقى) قبول المعنيين كلهم ضمن دورهم كمشتركين في الخطاب التطبيقي). وهنا يكون تفاعل التبادل الخطابي - أي محاور سيرورة الاستدلال - حاسماً بالقدر الذي يساعد فيه على التعالي على المحددات المتأصلة في وجهة نظر فردية صارمة.

حتى عهد قريب كان هابرماس معروفًا بأنه مفكر علماني تماماً، ومع أن كتاباته تناولت موضوعات دينية لكن تلك اللحظات كانت محض استثناءات ولا يمكن أن تصير قاعدة. ومع ذلك، قبل سنوات قليلة بدأت نبرة أعماله تتغير باعتدال وقد تلقى في خريف عام ٢٠٠١ جائزة السلام رفيعة المستوى من رابطة بائعي الكتب الألمانية، وكان لعنوان كلمته في الحفل "الإيمان والمعرفة" وقعًا لاهوتيًا. كما شدد الخطاب الذي ألقاه بعد مدة قصيرة من هجمات الحادي عشر من سبتمبر على أهمية التسامح المتبادل بين المقاربتين العلمانية والدينية في الحياة. ولكي نضع هذه التغييرات الهابرماسية في سياقها ونتعمق فيها، ربما كان من الضروري أن نتلمس جذورها في مؤلفاته الأقدم، خاصة الأساسية منها، ولا نكتفي بالأحداث التي دفعت إليها. ففي عمله الفلسفي الأساسي الثاني نظرية الفعل التواصلي (١٩٨١، في جزأين)، نجد أن واحدة من أفكار هابرماس الأساسية هي "إضفاء الطابع اللغوي على المقدس"؛ حيث يؤكد هابرماس، من خلال هذا "المصطلح الثقيل"، كما يقول هو نفسه، أن أفكار المساواة والعدل الحديثة هي استنباطات علمانية من التعاليم والوصايا الدينية: ذلك أن "نظرية العقد"

(٣٥) راجع في هذا السياق الحوار الذي أجرته صحيفة Autrement الفرنسية العدد ١٠٢ سنة ١٩٨٨.

في السياسة، تلك النظرية التي هي أساس التصور الحديث لـ"الحكم برضا المحكومين"، ما كانت لتقوم لولا عهود العهد القديم ومواثيقة؛ وكذلك الأمر بخصوص فكرة "الجدارة الداخلية" التي ينطوي عليها كل شخص، والتي تشكل أساس حقوق الإنسان: فهي تنبع مباشرة من المثال المسيحي الذي يقول بتساوي البشر جميعًا في نظر الإلة الآب. ويرى هابرماس أنه لو ضمر هذا المصدر الديني من بين مصادر الأخلاق والعدالة ضموراً كاملاً لكان من المشكوك فيه أن تتمكن المجتمعات الحديثة من تعزيز هذه المثل وتثبيتها كمثل خاصة بها. ولقد لخص هابرماس في مقابلة أجريت معه مؤخراً آراءه هذه، فرأى أن الدين قد عمل كأكثر من مجرد سلف أو محفز للحداثة: "إن نزعة المساواة الكونية، التي بزغت منها مثل الحرية والحياة الجماعية المتضامنة والانعتاق والديموقراطية، هي إرث مباشر من الأخلاق اليهودية الخاصة بالعدل والأخلاق المسيحية الخاصة بالمحبة".

وفي العام ٢٠٠٢، نشر لهابرماس بالإنكليزية كتابه الدين والعقلانية: مقالات في العقل والله والحداثة، وهو عبارة عن مجموعة من كتاباته التي تتناول موضوعات دينية، حيث يصل هابرماس إلى حد الكلام على ظهور "مجتمعات ما بعد علمانية" (ربما لأن في ذهنه الوضع الأمريكي)، يرى هابرماس أن هذه العودة تواجه البشرية بتهديدات ومخاطر لا يمكن إنكارها. فالدين، الذي وفر للبشر العزاء والسلوان إزاء مظالم القدر القاسية، كثيراً ما علمهم أيضًا أن يرضوا بقسمتهم وأن يبقوا سلبيين؛ إذ يحط من قيمة النجاح الدنيوي ويغري المؤمنين بوعد البركة الأبدية في الآخرة. ويتمثل الخطر هنا في أن ما يشجع عليه الدين من سلبية اجتماعية ينتهك حاجة الديموقراطية إلى مواطنين فاعلين ومشاركين، خاصة أن قصة "السقوط" (من جنة عدن) تصور التاريخ الدنيوي الدهري كقصة انحدار أو تدهور لا يمكن أن ينبثق عنه أي خير جوهري. لكن هابرماس يرى، في المقابل، أن مسيرة الرأسمالية العالمية المنتصرة لا تواجه اليوم سوى بضعة اتجاهات معارضة أصيلة. وهذا ما يبقي للدين دوراً مهمًا يلعبه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعالي: فهو يحول بين أفراد المجتمعات العلمانية الحديثة وبين أن تطغى عليهم متطلبات الحياة المهنية والنجاح الدنيوي التي تتسم بالشمول. وبذلك يمكن

للقيم الدينية (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطرة، فتشجع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم الآخر بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل. ثمة اهتمام، إذن، لدى هابرماس بمخاطر ما يمكن أن نصفه بـ"العلمانية الشاملة". وقد ألح في محاضرة ألقاها مؤخراً على ما للمقولات الدينية من "قوة الإفصاح عن حدوس أخلاقية فيما يخص الأشكال الجماعية من الحياة الإنسانية الكريمة"، وعلى أن المبادئ الفلسفية العلمانية، كفكرة حقوق الإنسان، يمكن لها أن تنتفع من تجديد صلتها بأصولها المقدسة من حين لآخر. وفي سنة ٢٠٠٥، ألقى هابرماس في مؤتمر دولي حول "الفلسفة والدين"، في بولونيا، محاضرة بعنوان "الدين في المجال العام"، رأى فيها أن "التسامح"، الذي يعتبر أساس الثقافة الديموقراطية الوطيد، هو شارع ذو اتجاهين على الدوام فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح "المتدينون" مع عقائد الآخرين، بمن فيهم اللادينيون، بل من واجب العلمانيين أيضاً أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي - بل من التحامل - أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثت الحياة في حركة الحقوق المدنية (مارتن لوثر كنغ) في خمسينيات القرن العشرين وستينياته والتي تشكل مثالاً مثيراً للإعجاب على الطريقة التي يمكن بها أن يؤتى بقيمة دينية، كقيمة العدل، لمعالجة مشكلات اجتماعية معاصرة. ويشير هابرماس في محاضرته هذه إلى الفيلسوف جون راولز، الذي سبق له أن تناول مثل هذه الموضوعات تناولاً مباشراً في السنوات الأخيرة. ولعل من أهم آراء راولز في خصوص دور الدين في السياسة المعاصرة ذلك "التحذير" أو "الاشتراط" الذي يرى أن على العقليات الدينية، إذا ما أرادت أن تحظى بالقبول، أن تكون قابلة للترجمة إلى أشكال علمانية من المحاججة. بل إن راولز يرفع الحاجز العلماني إلى أعلى من ذلك في حالة الموظفين العامين؛ مثل السياسيين والقضاة إلخ؛ إذ يعتقد أن لغتهم ينبغي ألا تترك حيزاً واسعاً للعقليات غير العلمانية، التي من شأنها أن تثير قطعاً الشقاق والخلاف ما

دامت العقائد الدينية متعددة وكثيرة. ويؤكد هابرماس على هذا المطلب الملح، شريطة أن يوضع على باب السياسيين وحدهم، لأنهم "يخضعون، ضمن مؤسسات الدولة، لضرورة أن يبقوا حياديين حيال رؤى العالم المتنافسة". غير أن هابرماس، إذ يضع هذا المطلب على باب السياسيين وحدهم، يرى أن "على كل مواطن أن يعلم أن العقلية العلمانية هي التي تصلح لاجتياز العتبة المؤسساتية التي تفصل المجال العام غير الرسمي عن البرلمانات والمحاكم والوزارات والإدارات"(٣٦). وإذا، فإن هابرماس، على الرغم من إقراره واسع الأفق بما للدين من مكانة في طيف الجدال السياسي العام، يقوم بخطوة واسعة لا غنى عنها باتجاه تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان. ذلك أن آفاق الديموقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. وبذلك يكون المعيار في تحديد قدرة المنظومات الدينية على أن تجعل وصاياها الأخلاقية محسوسة ومعترفًا بها هو قدرتها على اتخاذ موقف الآخر. فوحدها تلك الديانات القادرة على أن تضع بين قوسين، أو جانبًا، إغراءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كل دين بأنه وحده الذي يقدم طريق الخلاص، هي التي يمكن لها أن تكون من اللاعبين المناسبين في عالمنا السياسي والأخلاقي ما بعد العلماني وسريع التغير. وفي السياق نفهم لماذا تمثل عبارة البند العشر في الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان مشكلة كبيرة لأنه يقدم نفسه من جهة أنه "دين الفطرة" ومن جهة أخرى "الدين الأفضل" وهو ما يتعارض مع فكرة توحيد البشر تحت عناوين واحدة وقواعد واحدة تجعل الحياة بينهم ممكنة والعدل بينهم قائمًا. كما ندرك أهمية تصور راولز الذي يصر على ضرورة أن تكون اللغة علمانية بعيدة عن اللغة الدينية حتى وإن كانت القيم التي ينادي بها الدين هي نفسها القيم

(٣٦) راجع في هذا السياق مقال "مجتمع مدني: يورغن هابرماس: رائد الخطاب السياسي النقدي المعاصر" أوردته جريدة الصباح العراقية. العدد ١٨٦٩ كانون الثاني ٢٠١٠.

الكلية التي ينادي بها أنصار حقوق الإنسان لأن هذه اللغة العلمانية ستمثل سبب توحيد الثقافات وتجميع كلمتهم ضد كل أشكال التمييز والتفرقة.

إن الاعتراف بأهمية الأفكار الدينية وقيمها لا يعني ضرورة أن يكون الخطاب خطابًا دينيًا بل يجب أن يكون الخطاب علمانيًا وعلميًا(٣٧).

في كتابه "نظرية العدالة"، والذي نوقش كثيرًا منذ صدوره في أوائل السبعينيات، يبنى جون راولز نظريته على فكرة العقد الاجتماعي كما أرسى مفهومها جون لوك وروسو وكانط. يتخيل راولز موقفًا متساويًا للأفراد يكون كل واحد كامل الحرية، ويلف الأفراد فيما يسميه الكاتب "حجاب الغفلة"، فالأفراد يكونون على جهل مسبق بما سيؤول إليه المجتمع من فروق في الثروة ومكانة العائلة والمعتقدات والاختلافات العرقية والتفاوت الطبقي. النموذج النظري الذي يبنيه راولز يبدأ من مبدأ الحرية، بأن لا تكون هناك عوائق مسبقة تقيد حريات الأفراد الأساسية، لكنه يقر بواقع الفروق في الموهبة والكفاءة والكد والاجتهاد فالرهان إذن هو ضمان العدالة دون طمس الفروق المستحقة لكن فروقًا في الطبقات ومكانة العائلة والمعتقد والعرق تتراكم وتترسخ بالزمان والعادات من هنا العودة إلى فكرة العقد الاجتماعي كفكرة إجرائية لكي لا تصبح الفروق مجرد امتيازات متوارثة مع تهميش أو إقصاء فئات من المجتمع، وهكذا يكون مبدأ العدالة هو إعادة إقرار تكافؤ الفرص، وإقرار سياسة التضامن، أي بناء المجتمع على مبدأ الديمقراطية. نظريته في العدالة إذن هي نقض لليبرالية المتطرفة، خاصة عند أصحاب المذهب النفعي الذين يعتبرون حرية الفرد واختياراته هي أساس نظام المجتمع. العدالة عند الكاتب ليست مساواة، بل إنصاف، هو مع الفعالية الاقتصادية ولكن دون احتكار، وهو مع الحد من الآثار السلبية الاجتماعية لاقتصاد السوق.

---

(٣٧) انظر ما ورد بمجلة الألكترون مجلة ألكترونية حوار بين هابرماس ورايتسينغة فيفري ٢٠٠٩.

إن التوازن الاجتماعي، والاستقرار السياسي القائم على التوافق الديمقراطي، يعودان إلى طبيعة الثقافة السياسية السائدة، إن النمو الاقتصادي، والتنمية الديمقراطية السياسية كلاهما يقتضي عنصر الزمن، ولذلك ذهب البعض إلى ضرورة سلطة سياسية مستنيرة تقوم بالإصلاحات الضرورية وتضمن الاستقرار بضبط الفوارق الاجتماعية التي يقتضيها التحول الإصلاحي لكن، من يضمن أن مثل هذه السلطة ستكون مستنيرة فعلا، وأنها ستحقق في نهاية الأمر التنميتين معًا، الاقتصادية والسياسية الديمقراطية؟ لذلك فالأضمن أن يقوم توافق بين النخب الفاعلة في المجتمع: بين الفاعلين الاقتصاديين والنشطاء السياسيين، والمنتجين الثقافيين قد يبدو التعويل على مثل هذا التوافق ضربا من الحلم من منظور سوسيولوجي بحت لكننا نفكر بطبيعة الثقافة السياسية، حين تكون هذه الثقافة مولدة لقيم التوافق والحوار، واللجوء إلى آليات الحل السلمي للنزاعات الاجتماعية والسياسية، وذلك من أجل تكوين رأسمال اجتماعي يمكن من تأثيل التراكم المطلوب، والتراكم ليس اقتصاديا وحسب، كما يعتقد أصحاب الأيديولوجيا التنموية، وإنما هو أيضًا تراكم المعرفة، واستيعاب التكنولوجيا المتقدمة، كذلك فهو تراكم ديمقراطي لكي ترسخ الديمقراطية كثقافة ومؤسسات وعادات سلوكية.

هناك موقفان يقصي أحدهما الآخر فيما يتعلق بمسألة القيم، موقف نجده الآن رائجا عند الكثيرين من الكتاب الغربيين الذين يتحدثون عن الحضارة الغربية كاستثناء لا يضاهى وأنه ليس هناك طريق آخر لبناء اقتصاد مزدهر وديمقراطية حقيقية إلا على القيم الغربية، مثل الحرية والفردانية والعقلانية. وموقف آخر يرفض قيم الحضارة الغربية جملة وتفصيلاً، ويحاول التنقيب في التراث لإحياء قيم بديلة، وأحيانًا مضادة، وكأنه لا تاريخية للقيم، وكأن الأمم اليوم يمكن أن تعيش كجزر معزولة، وهم في نقضهم لقيم الحرية والفردانية والعقلانية لا يبرزون سوى وجوهها السلبية. فهم مثلاً لا يرون في الحرية سوى إباحية. وحين يتعلق الأمر بحرية الفكر أو العقيدة فهي عندهم دعوة

إلى الإلحاد. أما الحريات العامة كأساس للنظام الديمقراطي فهم لا يرونها، وأيضًا لا يرون قيمة للحرية الشخصية لضمان حرية الحيز الخاص لحياة الإنسان. ذلك أن النظام الاستبدادي يسعى إلى التغلغل حتى في الحياة الخاصة لكل فرد، وذلك بالقولبة الأيديولوجية والرقابة الزمنية، حتى يعم تفكير واحد، واعتقاد واحد، ويسود سلوك النفاق فيضطر الفرد ويتعود على إظهار نقيض ما يعتقد. والفردانية قد تكون أنانية وقد تفضي إلى عزلة الأفراد في المجتمع الواحد وفقدان التضامن والتواصل الحقيقي بينهم، إلا أن الفردانية أيضًا هي اكتساب روح المبادرة، والاعتماد على الذات، والتشبع بروح المسؤولية الشخصية. والعقلانية قد يبنى عليها نظام اجتماعي صارم التنظيم يفقد فيه الأفراد خصوصياتهم وتميزهم (كما هو حال المجتمعات الصناعية)، كما قد تبنى بها أنظمة شمولية: ألم تكن النازية قمة في التنظيم العقلاني الشمولي للمجتمع؟

كما يرى جون راولز في كتابه "الليبرالية السياسية"، إن الديموقراطية تقوم على دفع أناس ينتمون إلى ظروف ومعتقدات مختلفة إلى العيش معًا، أي في ظل القوانين نفسها. وذلك هو ما يعبر عنه عمومًا بكلمة واحدة، هي العلمانية laïcité؛ إذ ليس ثمة ديموقراطية غير علمانية. وإن أول نص علماني، والنص الأبرز والأهم في مجال العلمانية، هو من دون شك دستور الولايات المتحدة.

يطرح الدستور الأمريكي مبدأ العلمانية والدنيوية: إذ يجب عدم المطابقة بين الدولة وأية هيئة أو معتقد أو قناعة. لذا حين يقول التماميون: يجب نزع صفة العلمانية عن الدولة، ويجب أن تكون الدولة، تاليًا، إسلامية أو مسيحية أو يهودية أو بوذية أو هندوسية، يعني ذلك أن الدولة المعنية لا يمكن لها أن تكون ديموقراطية.

إن نواة النقاش لا يمكن وصفها بالتجادل حول الأهمية التي تنسبها حضارات مختلفة إلى الدين. فقد كان مفهوم حقوق الإنسان هو الجواب على مشكلة تواجهها اليوم حضارات أخرى، كما واجهتها أوروبا حين كان عليها أن تتغلب على النتائج

السياسية للانشقاق الديني. وصراع الحضارات يجري اليوم في إطار المجتمع العالمي الذي يجب فيه على فاعلين جماعيين أن يتفقوا، شاؤوا أم أبوا، على معايير العيش المشترك، بصرف النظر عن مقولاتهم الحضارية المختلفة. فالحماية المستقلة ضد التأثيرات الخارجية لم تعد في وضع العالم الحالي خياراً.

وحتى في مجتمعات منسجمة حضاريًا انسجامًا نسبيًا لم يعد ثمة مفر من إعادة تشكيل عكسي لمقولات عقائدية سائدة تنادي بإقصاء الآخر. وينمو بالدرجة الأولى في الطبقات المثقفة وعي أن "الحقائق" الدينية الخاصة يجب أن تتوافق مع العلم غير الديني المعترف به عمومًا، وأن يدافع عنها في وجه إدعاءات دينية أخرى للحقيقة ضمن النطاق الخطابي الواحد. وكما حدث للمسيحية منذ الانشقاق المذهبي، تتحول صور العالم النقلية، تحت ضغط انعكاس ظروف الحياة الحديثة، إلى "عقائد معقولة شاملة". وهكذا يصف راولز فهمًا ذاتيًا وفهمًا للعالم خلقيًا، صار انعكاسيًا، يفسح المجال للاختلافات الموجودة مع اعتقادات دينية أخرى. وهي فروق متوقعة منطقيًا، يمكن التوصل معها إلى التفاهم حول قواعد التعايش المتساوي في الحقوق.

وهذا لا يعني طبعًا أن الجواب الذي وجده الغرب هو الجواب الوحيد أو الجواب الأفضل. من هنا يعني النقاش الحاضر بالنسبة إلينا فرصة نكتشف فيها نقاطنا القاتمة. وينبهنا التأمل التأويلي في نقطة انطلاق الخطاب حول حقوق الإنسان، الدائر بين مشاركين ذوي خلفيات حضارية مختلفة، إلى مضامين معيارية موجودة في الافتراضات المسبقة الصامتة التي يتضمنها كل خطاب يهدف إلى التفاهم. والمشاركون جميعًا يعرفون جيداً حدسًا، وبصرف النظر عن الخلفية الحضارية المختلفة، أن التفاهم المبني على الاقتناع لا يمكن التوصل إليه ما برحت العلاقات المتناسقة بين المشاركين في التواصل مفقودة وأعني علاقات الاعتراف المتبادل، وتبادل المنظورات، والاستعداد المشترك لتأمل المنقولات الخاصة أيضًا بعين الغريب، والتعلم المتبادل، إلخ. على هذا الأساس، لا يجوز لنا أن نكتفي بانتقاد القراءات الانتقائية

والتفسيرات المغرضة والتطبيقات الضيقة الأفق لحقوق الإنسان، بل يجب أن يطال نقدنا أيضًا ذاك الاستعمال الوقح لحقوق الإنسان من أجل ستر عالمي لمصالح خاصة تضلِّل إلى الظن الكاذب بأن كنه حقوق الإنسان يُستنفد بسوء استعمالها.

إن ما يعزز الخصوصية الثقافية ويجعلها في مسار الكونية مع خصوصيات ثقافية أخرى لا يكون إذن إلا من خلال تعلم قواعد العيش معًا. ولعل فعل التعقل ضمن المسار العلماني الذي يحسن تحويل القيم الكبرى بما في ذلك القيم الدينية الكلية هو الذي يجعل من قيم العدل والحرية والإنصاف، القيم التي تجعل حقوق الإنسان واقعًا ممكنًا أو مشروعًا كونيًا محتملاً يدافع عن إنسانية الإنسان. إذ لا حل في الصدام والصراع ولا حقيقة له.

المحور الثاني

حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي

صفات الله وحقوق الإنسان(*)

حسن حنفي

أصبح موضوع "حقوق الإنسان" موضوعًا شائعًا مثل موضوع المرأة والديموقراطية والأقليات والإرهاب. تتناقله الألسن، أفرادًا وجماعات. يدور بين النخبة بصرف النظر عن اتجاهها، إسلامية أم علمانية، ليبرالية أم اشتراكية، قطرية أم قومية. ولقد فرض أخيرًا كمقرر دراسي بالجامعات المصرية من أجل تطويرها أي من أجل تغريبها بوجه عام وأمركتها بوجه خاص باسم التطوير والجودة، ومن نفس النظم الجامعية والسياسية التي تنتهك حقوق الجامعات، حرية الرأي وحرية الانتخابات لاتحاد الطلاب واتحاد الأساتذة، ولتعيين المعيدين الجدد بضرورة موافقة أجهزة الأمن، ومنع المظاهرات الطلابية، وغلق أسوار الجامعات وإحاطتها بعربات الأمن المركزي، جنوده وعصيه وخوذاته وكأنها في حرب. ومع ذلك تكثر جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان القطرية والإقليمية والدولية. ويزداد نشاطها. وتصدر بياناتها وتمولها المنظمات الدولية لتقويتها. ويستعمل ملف حقوق الإنسان لابتزاز الحكومات والنظم السياسية التي لا تتبع سياسات الدول الكبرى. وتحدد الحكومات نشاطها وتعتقل نشطائها لما تنشره في تقاريرها عن عدد المعتقلين والمسجونين السياسيين وقد والتعذيب بين الجدران.

(*) مؤتمر "الفلسفة وحقوق الإنسان"، قسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة القاهرة، ٢٢-٢٣ مارس ٢٠١٠.

ويزهو الغرب بأنه حضارة حقوق الإنسان. ففيها تم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرتين. الأولى إبان الثورة الفرنسية بإضافة "المواطن" في أواخر القرن الثامن عشر حتى أصبح ضمن مواثيقها. والثانية بعد الحرب العالمية الثانية ونهاية النازية والفاشية وموت ما يقرب من أربعين مليونًا من الأوروبيين موتًا جماعيًا بدك المدن وأفران الغاز. فالغرب هو الذي أعطى العالم مفهوم حقوق الإنسان منذ القرن الثامن عشر بعد أن كان قد أثبت وجوده ثلاثة قرون قبل ذلك منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر وإثبات حرية المسيحي، وحرية الإيمان ضد توسط الكنسية بين الإنسان والله، ثم في القرن السادس عشر عندما أصبح الإنسان مركزًا للكون عند فلاسفة عصر النهضة مثل جيوردانو برونو ونشأة النزعة الإنسانية عند إراسموس، ثم "أنا أفكر إذن أنا موجود" عند ديكارت في القرن السابع عشر، ثم فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، العقل والحرية والعدل والمساواة والطبيعة والتقدم. في حين أن الحضارات غير الغربية أعطت البشرية "اللّه". جعل الغرب اللّه يموت من أجل الإنسان في صلب المسيح، وجعل الإسلام، ممثلاً للحضارات غير الغربية، الإنسان يموت من أجل اللّه في الشهادة. وهو ما يسميه الغرب اليوم الإرهاب. وضعف الحضارات اللاغربية أنها ليس لديها ميتافيزيقا للإنسان بل ميتافيزيقا للسلطان أو الملك أو الأمير أو الزعيم أو القائد أو الإمام الذي يتمثل صفات اللّه مع أن حقوق الإنسان في الغرب أيضًا لها مظاهر ضعفها في الأسس النظرية وفي الممارسات العملية. فهي حقوق الإنسان الفرد وليس الجماعي. حقوق الأفراد وليست حقوق الشعوب. فالدفاع عن حقوق الإنسان لا تتضمن بالضرورة الدفاع عن حقوق الشعوب، وحقوق الإنسان الغربي الأبيض وليست حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، الإنسان الأسمر والأسود والأصفر، تصنيف الإنسان طبقًا للون البشر. وهي حقوق ليست عامة بل حقوق مزدوجة، تنطبق على إنسان دون آخر، على الإسرائيلي دون الفلسطيني، والأمريكي الأنجلوساكسوني الأبيض البروتستانتي (الواسب) وليس الأمريكي الأسود (الأفريقي) أو الأصفر (الأسباني).

ليس المطلوب تبرير حقوق الإنسان في الإسلام كنموذج للحضارة اللاغربية. وليس المطلوب الدفاع عنها وإثبات وجودها بصياغة مواثيق أخرى مثل "حقوق الإنسان في الإسلام" التي صاغتها اللجنة الإسلامية الأوروبية إحساسًا من المسلمين الأوروبيين بالدونية فيما يتعلق بحقوق الإنسان أمام الأوروبيين على الأقل على المستوى النظري وإعلان المواثيق. ليس المطلوب هو صياغة ميثاق لحقوق الإنسان في الإسلام تقوم على قراءة المواثيق الغربية في القرآن واقتباس آيات تتفق معها. فهذا مجرد "أسلمة" للمواثيق الغربية، ونسيان لآيات أخرى قد لا تتفق مع المواثيق الغربية. إنما المطلوب هو الفكر النقدي، والاعتراف بما هو سلبي في الثقافة الموروثة. فلا توجد حضارة كاملة. فكل حضارة اختيار لمنظور، ودفاع عن بؤرة.

وعلى المستوى العملي، ليس المطلوب تبرئة النص من انتهاكات حقوق الإنسان في الواقع بل المطلوب الدفاع عن حقوق الإنسان في الواقع اعتمادًا على النص أو بتأويله له. المطلوب هو إيقاف التعذيب في السجون، واغتيال المعارضين السياسيين، والمطالبة بحقوق المواطن الرئيسية في الحياة العامة، في التعليم والعلاج والإسكان والمواصلات والعمل ورعاية كبار السن والمعوقين. فما هو الأساس النظري الذي يمكن الاستناد إليه في ثقافة ما زالت تتمركز حول اللّه والسلطان؟ وما هي التشريعات العملية التي يمكن سنها حتى لا تنتهك حقوق الإنسان باسم تطبيق الشريعة الإسلامية؟

فإذا كانت عقيدة الإسلام الأولى "التوحيد" الذي يتساوى أمامه الجميع فهل يمكن اعتباره أساسًا نظريًا لحقوق الإنسان؟ وإذا كان القدماء قد صاغوا عقيدة التوحيد، أشاعرة ومعتزلة، في نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء، أربع دوائر متداخلة، من الأصغر فالأكبر فهل يمكن إعادة تأويلها بحيث تصبح أساسًا نظريًا لحقوق الإنسان؟ الذات وهي البؤرة لها أوصاف ستة: الوجود، والقدم، والبقاء، وليس في محل، والمخالفة للحوادث، وواحد. وبتأويل لها بإرجاعها إلى أساسها الإنساني. أولاً الوجود هو وجود الوعي الذاتي الذي طالما بحث عنه الفلاسفة في كل حضارة، سقراط في

الحضارة اليونانية "اعرف نفسك بنفسك"، "الإيمان" أو "في داخلك أيها الإنسان تسكن الحقيقة" لأوغسطين في الحضارة المسيحية "أنا أفكر فأنا إذن موجود" في بداية العصور الحديث عند ديكارت وكانط، "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" عند فشته، "الوجود الذاتي" عند فلاسفة الوجود المعاصرين. فالإنسان موجود ولا يمكن نفيه أو إعدامه أو إلغاءه أو التنكر له. فليس المطلوب هو إيجاد الأدلة على وجود الله بل إثبات وجود الإنسان. وهي تجربة إنسانية، إحساس داخلي، بداهة حسية لا تحتاج إلى إثبات. ويتصف هذا الوجود ثانيًا بالقدم أي أنه لا أول له. ليس الوجود الجسدي في لحظة الميلاد أو التكوين في لحظة الخلق، بل هو الوجود التاريخي، الجوهري الثابت. هو الأول كما هو الحال في تجربة الحب الأول، وكما يقول الحبيب لحبيبته "أعرفك من زمان". كما يتصف ثالثًا بالبقاء أي بالخلود والأزل. لا نهاية له كما لا بداية له، إلى الأبد كما يتعاهد الحبيبان أنهما سيظلان معًا إلى الأبد، وكتجربة جنة الخلد جزاء على العمل الصالح. ويتصف رابعًا بأنه لا في محل وإلا تشيّأ وتجزأ وتحول إلى مكان. فالزمان السرمدي لا مكان له. المكان تشبيه وحس ورؤية والله لا شبيه له، وليس موضوعًا حسيًا، ولا يرى. وهو خامسًا لا يشبه الحوادث منزه عن كل مثيل. كل ما خطر بالبال فهو غيره، دافع على التعالي المستمر. وهو سادسًا واحد، ميعار واحد شامل للناس جميعًا يحمي من الازدواجية في السلوك بين القول والعمل، وبين الفكر والوجدان. ويمنع من ازدواجية المعايير بين البشر. فإذا كانت حقوق الإنسان قيمة فإن هذه القيمة تتصف بهذه الأوصاف الست[1].

وإذا كان هذا الوعي الذاتي في دائرته الثانية يتصف بسبعة أوصاف: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة فإنها بتأويل إنساني تصبح أيضًا من حقوق الإنسان. أولاً، العلم أي حقوق الإنسان في المعرفة والتعلم ضد الجهل والأمية وحجب المعلومات. فالمعرفة للجميع متاحة للبشر كحق طبيعي لا أسرار فيها

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، ص ٩٧-٣٣٨.

ولا احتكار، للبعض دون البعض الآخر. لذلك جعل الأصوليون العقل أحد المقاصد الكلية للشريعة. ثانيًا، القدرة، فالعلم هو العلم النافع، العلم القادر على تغيير حياة البشر لما هو أفضل، العلم الذي يصحبه قوة، علم الأقوياء وليس علم الضعفاء ضد العجز والتبعية والضعف والاستكانة والسلبية والاستسلام[٢]. ثالثًا، العلم والقدرة كلاهما مظهران للحياة ضد الموت والجوع والجفاف والتصحر والمرض والوباء والزلازل والبراكين والفيضانات وجميع أنواع الكوارث الطبيعية. لذلك جعل الأصوليون الحياة أحد مقاصد الشريعة. فهما ليسا صفتين للعلم الإلهي بل للعلم الإنساني ليس عن طريق شبكات المعلومات بل هما صفتان للكائن الحي، للإنسان صاحب العقل النظري والعقلي العملي. فمن حق الإنسان إذن أن يكون حيًا، عالمًا، قادرًا. ثم يأتي الرباعي: السمع والبصر والكلام والإرادة ليؤكد على أن العلم مرتبط بالحواس والسمع والبصر. هو العلم الحسي التجريبي وليس فقط العلم النظري الاستدلالي. السمع لنقل تجارب الآخرين. والبصر لمشاهدة الآيات والعلامات والظواهر الطبيعية. والكلام أي العلم للتبليغ. كما يسمع بالأذن ويرى بالبصر، ويبلغ باللسان. فلا يوجد علم صامت كما يقول الصوفية. ولا يوجد علم سري يحتفظ به أحد لنفسه دون أن يبلغه للغير. أما الإرادة فتعني العلم الموضوعي المجرد عن الهوى والذي يعبر عن حقائق موضوعية وليس أهواء بشرية. العلم لا شأن له بالرغبات والنزوات والميول. فهذه تأتي وتذهب، تشتد وتضعف. العلم نسق موضوعي، ينقله جيل عن جيل[٣].

وإذا كان للوعي الذاتي تسعة وتسعون اسما فإنه بتصنيفها إلى وعي بالذات ووعي بالعالم ووعي بالإنسان يمكن معرفة بعض حقوق الإنسان. فالوعي بالذات يظهر في حوالي ثلثي الأسماء. وهي شبيه بأوصاف الذات الستة. مثل الوحدانية في الأحد،

---

(٢) وهو ما يعبر عنه بتعبير Knowledge and Power.

(٣) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، ص ٤٠٩-٥٢٧ .

والحياة في الحي، والقيوم في القيام بالذات، والعلى المتعالي فيما لا يشبه الحوادث، والأول والآخر، والمقدم والمؤخر في القدم والبقاء. وباقي الأسماء تدل على بعض القيم الإنسانية مثل السلام(٤). والوعي بالعالم هو وعي بالكون وبالطبيعة. فالله لا يوجد دون عالم كما أن الذات لا توجد بلا موضوع. وهي علاقة خلق وتصوير وإبداع، وليست علاقة سكون وخمول وتجاور. وهي حوالي عشرة أسماء(٥). تدل على الخلق والإبداع وحق الإنسان في العمل والتصوير والتعبير. وعلاقة الوعي بالإنسان هي علاقة الوعي بذاته. وهي باقي الأسماء، حوالي خمسة وخمسين اسما أي أكثر من النصف ويمكن قسمتها إلى عقل نظري، وعقل عملي، وملكة للحكم طبقًا لأقسام العقل الثلاثة الشهيرة عند كانط. تشير إلى حق الإنسان في التفكير وحقه في الفعل والممارسة، وحقه في إصدار الأحكام. فالعقل النظري يشير إلى حق الإنسان في المعرفة عن طريق الحس والتجربة والإحصاء والشهادة(٦). والعقل العملي يشير إلى العطاء والإحسان والكرم والمنفعة والإرشاد(٧). وتتجلى نظرية القيم في الأسماء التي تشير إلى ملكة الحكم مثل العدل، المقسط(٨). ومجموعها هو ما سماه الصوفية "الإنسان الكامل"(٩).

---

(٤) وهي: الله، الأحد، الصمد، الحي، القيوم، الغني، الأول والآخر، المقدم والمؤخر، الظاهر والباطن، الباقي، القدوس، السلام، الكبير، العظيم، العلى، المتعالي، الماجد، العزيز، الجليل، ذو الجلال والإكرام، القوي، المتين، القادر، المقتدر، المتكبر، الجبار، القهار، الملك، مالك الملك، الوالي، الوارث.

(٥) هي: الخالق، البارئ، المصور، البديع، المبدئ، الواحد، المحيي، المميت، المعيد، الباعث.

(٦) وهي: السميع، البصير، الخبير، المحصي، الشهيد، المهيمن، الحفيظ، العليم، الحكيم، الحاكم، المؤمن، الحق.

(٧) وهي: الوهاب، الرازق، الفتاح، الواسع، البر، المغني، المحسن، المقدر، المقيت، الكريم، الوكيل، الولي، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، الضار، النافع، المانع، المجيب، الهادي، النور، الحميد.

(٨) وهي: العدل، المقسط، الرشيد، الحسيب، الرقيب، الشكور، الودود، اللطيف، الرحمن، الرحيم، الغفار، الغفور، الرءوف، الحليم، الصبور، التواب، المنتقم.

(٩) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، ص ٥٦١-٦٠٠ .

والعيب في الإنسان. فقد أخرج أهم قيمه وفضائله وصفاته من الداخل. وقذفها إلى الخارج. ثم شخصها وحولها إلى وثن بسبب عجزه عن تحقيقها في الواقع. أخرج نفسه وروحه وأحشاءه من الداخل إلى الخارج، من الذات إلى الموضوع، وقدسها وعبدها كالأصنام. فهي ليست صفات في الخارج معلقة على مشجب يسمي ذاته. بل هي صفات في الداخل، كمالات الإنسان التي يحققها، وحقوقه التي يدافع عنها، وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها. فإذا فعل كان هو الإنسان الكامل وإن لم يفعل كان هو الإنسان المتعين الذي يبحث عن حقوقه. وقد كانت فيه دون أن يعلم ثم أخرجها لعجزه. يكمل بها نقصه، ويقوي بها عجزه، ويعزي بها نفسه(١٠).

وما يحدث في الإنسان بإخراج أحشائه من البدن ودفعها إلى السماء وتأملها فيعيش بلا ماهية على مستوى العقائد يحدث أيضًا في النص عندما يدفع خارج الزمان والمكان، من المتعين إلى المطلق، ويصير وحيًا أو تشريعًا خارج الزمان والمكان. فقد نزل الوحي منذ البداية في الزمان والمكان حكمًا شفاهيًا ثم تحول بعد ذلك إلى نص مدون، ومجموعها يسمي القرآن. كانت الأحكام في البداية لها "أسباب نزول" ﴿يسألونك عن الأهلة﴾، ﴿ويسألونك عن المحيض﴾، ﴿يسألونك عن الخمر والميسر﴾، ﴿يسألونك عن الأنفال﴾. وأتي الحكم جوابًا على سؤال. لا سؤال فلا حكم. صحيح أن الأصوليين قالوا بعد ذلك بخصوص السبب وعموم الحكم من أجل إطلاق الأحكام. ومع ذلك الأحكام مشروطة بأسبابها. وهذا لا يقلل من عموم الوحي في شيء. أما الأسئلة التي لا ينتج عنها أثر عملي وفائدة عاجلة فلا إجابة عليها، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٨٥)﴾، ويبدو أن العجز عن معرفة أسباب الأحكام الكسل في تحليلها وسبرها يدفع على تجاهلها ودفع

(١٠) انظر دراستنا: الاغتراب الديني عند فيورباخ، دراسات فلسفية ص ٤٠٠-٤٤٥، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨

النص خارج المكان وإطلاق الحكم. فالخوف من الأرض يدفع إلى السماء. ويحدث نفس الشيء بالنسبة للناسخ والمنسوخ. فالحكم نزل في زمان. وإذا تغير الزمان تغير الحكم تشديداً أم تخفيفًا. تشديداً مثل حالة الخمر على ثلاث درجات، وتحفيفا مثل تحليل الرفث إلى النساء ليلة الصيام أو الحساب طبقًا للأفعال الظاهرة وليس للأفعال الباطنة. فالأحكام الشرعية موقوتة بزمانها ومكانها. فإذا تغير المكان والزمان تغيرت الأحكام. هكذا فعل عمر في سهم المؤلفة قلوبهم عندما قوي الإسلام ولم يعد في حاجة إليهم. كذلك فعل في إيقاف حد السرقة عام الرمادة.

من ذلك الحكم على أحد بأنه مؤمن أو كافر أو مشرك أو عاصي أو منافق، والشق على قلوب الناس. فليس للإنسان إلا الظاهر، والله يتولى السرائر. كما تتعدد مفاهيم الإيمان وشروطه ومدى صلة العمل به. كما أن أحكام الشرك والكفر لم تعد تصلح للإطلاق على أحد في هذا العصر. إذ تعتبر خرقًا لحقوقه وتعديًا عليها. فليس لأحد تكفير أحد، والمجتمع يعاني من انتشار جماعات التكفير التي تحكم على المخالفين في الرأي بالتكفير. وتوقيع الحد على الكافر بالقتل. ويتم ذلك غيلة فتسفك دماء الأبرياء. وأمام العاصي والمنافق والفاسق طريق الاستغفار والتوبة والله غفور رحيم يقبل التوبة من عباده. وإذا كان في قول أحد شبهة فإنه يحمل تسعة وتسعين منها على محمل الإيمان واحتمالاً واحداً فقط محمل الشبهة.

ويجد الإسلام نفسه في موقف الدفاع تجاه الحدود واتهامها بأنها تعد على حقوق الإنسان الجسدية خاصة بعد أن أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية يعني تطبيق الحدود. والحدود تعني العقوبات. والعقوبات للردع والتخويف والإرهاب. مع أن الشريعة أيضًا تطلب درء الحدود بالشبهات. والتعزيز في يد الإمام للتخفيف أو للتشديد طبقًا لطبيعة الموقف. وإذا كانت الواجبات مقرونة بالحقوق، فلا واجب دون حق، ولا حق دون واجب، وعرف الإنسان واجباته بالنسبة للأوامر والنواهي فأين حقوقه؟ أين حقوقه في بيت المال للتعليم والعلاج والسكن والتأمين ضد البطالة قبل أن تقطع يد السارق؟ أين حقه في

الزواج المبكر وإعـانة بيت المال وعـدم الإثارة الجنسـيـة في الأفـلام وأجـهـزة الإعـلام وإغراءات العري في الأندية والطرق والحفلات الخاصة كي يطبق حد الرجم؟ الأوامر والنواهي واجبات فأين ما يقابلها من حقوق؟[11].

والأهم من ذلك كله العقوبات الجسدية مثل القصاص والصلب والرجم وقطع اليد والجلد. فـهي كمـا يبدو مناقضـة لحقوق الإنسـان، وحق الإنسـان في امـتلاك جسده. فالقصاص عليه خلاف لدى فقهاء القانون. بعض القوانين تحله مثل الشريعة الإسلامية وبعض الولايات الأمريكية وفرنسا وبعض الدول الأوروبية الأخرى. وبعض الدول تحرمه لأنه ضد حقوق الإنسان الطبيعي في امتلاك جسده مثل سويسرا. فالكل، حياة الإنسان، لا ترد إلى أحد أجزائها، فعل الجريمة. فالقصاص إصلاح خطأ بخطأ، وقتل بقتل، ومجموع الخطأين لا يكون صوابا، بصرف النظر إذا كان الإعدام بالسيف أم بالحبل حول الرقبة أم الرصاص. بل إن لفظ "الإعدام" لفظ كريه. فالإعدام ضد الإيجاد. وصورة الشنق صورة كريهة. فمن يتحمل لف حبل حول عنق وترك الجسد يتدلى معلقًا في الهواء حتى ينفصل الرأس عن الجسد؟ قد لا يتقبل العقل القصاص. ويعتبره انتهاكًا لحقوق الإنسان، حق الإنسان في الحياة. أما إذا كان القتيل من أهله، ابنه أو ابنته، أبيه أو أمه، أخيه أو أخته، قريبه أو قريبته فإنه يقبل القصاص عن طيب خاطر إذ لا يستطيع أن يرى القاتل أمامه حيًا بعد أن قتل أحدا من أهله. ومع ذلك نظريًا، يظل الجسد حقًا مطلقًا للإنسان. ليس لأحد أن يأخذه أو يعدمه إلى درجة قول جابريل مارسيل لبيان أهمية الجسد "أنا جسدي".

وفرق بين القتل والتقتيل. القتل إزهاق الروح أما التقتيل فإنه القتل عدة مرات وبتشف وغيظ وتلذذ. وتختلف كيفياته عند الشعوب القديمة، الصلب عادة رومانية قديمة، والرجم طريقة يهودية. والصلب جزاء قاطع الطريق. صحيح أن قطع الطريق

---

(١١) من العقيدة إلى الثورة جـ٥ الإيمان والعمل - الإمامة، ص ٥-١٦١ .

جريمة ولكن الصلب، قطع اليدين والرجلين من خلاف جرم أكبر. والرجم عادة يهودية، وعقاب بلا رحمة. وقذف لرأس بعد دفن الجسد في الرمال. فيصبح الإنسان عاجزاً عن أن يتقي الحجارة بيديه عن رأسه. وهو رد فعل طبيعي. وشج الرأس وإسالة الدماء منظر لا يقبله أحد، وتشمئز منه النفس، ويبعث على التقيئ. صحيح أن فعل الزنا قبيح ولكن الرجم أقبح. وإذا كان على الإنسان أن يموت فمن حقه أن يموت بكرامة واحترام.

أما قطع اليد عقاباً على السرقة فهو عادة قديمة عند الفرس والرومان وفي مصر القديمة. وهو عقاب صارم احتراما لملكية الغير حتى ولو وقع على فاطمة بنت محمد إذا سرقت. الهدف منه الردع لشدته. فلا أحد مستعد أن تقطع يده بسبب سرقة. وأن يحرم من أداة الفعل المستمر بسبب فعل واحد. والحقيقة أن الحد لا يطبق إلا إذا توافرت شروطه. فالسرقة لا تثبت إلا بعد استيفاء حاجات الإنسان الضرورية من عمل وطعام وسكن وتعليم وعلاج. وهو حق السارق في بيت المال. ولا يثبت إذا كان هناك تفاوت شديد بين الأغنياء والفقراء مما يدفع على الحقد والحسد والغيرة والانتقام. ومسئولية الدولة رد فضول الأغنياء على الفقراء، ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (٢٤) لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (٢٥)﴾. وللسائل حق في أموال الغني غير الزكاة. فالأوضاع الحالية للمجتمع العربي والإسلامي تدعو إلى إيقاف الحد نظراً لكثرة العاطلين والفقراء والمساكين والمعدمين والجياع والمرضى والمحتاجين والمعوزين. وهناك حد أدنى للسرقة لتطبيق الحد. والسرقة الآن بالملايين من كبار رجال الأعمال، بالتهرب من الضرائب والاحتكار والعمولات. فكيف إذا سرق الشريف يترك وإذا سرق الفقير يطبق عليه الحد؟ وماذا عن إنسان مقطوع اليد وآخر مقطوع اليدين، وثالث مقطوع اليدين ورجل، ورابع مقطوع اليدين والرجلين؟ هل يكون إنساناً؟ وهل الهدف من تطبيق الحد خلق مجتمع من المعاقين؟ وكيف يعمل بعد ذلك بيد واحدة أو دون يدين أو دون يدين ورجلين؟

وهناك عقوبات أخرى أكثر قبولاً ولكنها أيضًا قد تكون ضد حقوق الإنسان إذا أسرف فيها مثل السجن والتغريب. فالعادة الآن هو الاعتقال مع التعذيب للمعارضين السياسيين دون محاكمة أو بمحاكم عسكرية أو بمحاكم أمن الدولة مما ينافي حقوق الإنسان. والتغريب أصبح الآن إراديا، كل مواطن يريد الهجرة خارج وطنه بحثا عن الرزق أو الأمان. أما الدية والغرامات فهما مقبولان. فدية القتيل مقبولة شكلاً ولكن القتيل قتيل لا تعوضه أموال السماء والأرض. والغرامة شريعة مدنية تعويض لخسارة لحقت بالآخر.

وهناك أوضاع اجتماعية تنتهك حقوق الإنسان قضى عليها الزمن وانتهت بفعل التاريخ مثل الرق والغنائم والسبايا. وهي ما زالت موجودة في كتب الفقه. قديمًا وحديثًا. وما زال المستشرقون يثيرون حولها العديد من الشبهات حول "الرق في الإسلام"، "السبايا في الإسلام". "تقسيم الغنائم في الإسلام". فقد انتهى الرق بفعل الزمن. وألغي الرق من حياة الشعوب بعد الحرب الأهلية الأمريكية في القرن التاسع عشر. ومنعت قوانين جنيف لأسرى الحرب أوضاع السبايا والغنائم. فللأسرى حقوق، رجالا ونساء، منها الحرية كحق طبيعي أولي. والغنائم وهي عتاد الحرب ملك الدولة الغالبة. أما الممتلكات المدنية فتظل في يد أصحابها حتى ولو كانوا من المحاربين. ومن الوصايا المشهورة عدم قتل النساء والأطفال والشيوخ أو قطع الأشجار وهدم المنازل كما تفعل إسرائيل مع الفلسطينيين اليوم في الضفة والقطاع.

وهناك بعض الشرائع الاجتماعية أيضًا تجاوزها الزمن وأصبحت مناقضة لحقوق الإنسان والمساواة الأولية بين البشر مثل وصف بعض المواطنين في الدولة بأنهم "أهل الكتاب" أو "أهل الذمة". فلم يعد في العصر الحديث التمييز بين المواطنين طبقًا للدين أو المذهب أو الطائفة قائمًا. فالكل سواء أمام القانون. بل لقد غالى الفقه القديم في التمييز لدرجة اللباس المميز، وطريقة ركوب الدواب المميزة، القضاء المستقل، والضرائب المختلفة. ومهما قيل في التسامح واحترام باقي الطوائف فإن الأصل قد يناقض حقوق

الإنسان التي تقوم على المساواة بين المواطنين في الوظائف والحياة العامة بما في ذلك رئاسة الدولة. قد يصعب ذلك في قانون الأحوال الشخصية، الزواج والطلاق. ومع ذلك بمرور الزمن يتحول إلى قانون مدني صرف، يتساوى أمامه الجميع. فالتشريع في بعض جوانبه يكون تاريخيًا، يتطور مع التاريخ وجودًا وعدمًا أو إعادة صياغة كما فعلت الشريعة الإسلامية مع الشرائع السابقة ومنها اليهودية. وهي أيضًا تشريع من السماء. فالسماء مشروطة بالأرض. وتلك عظمة السماء، أن تأخذ الأرض بعين الاعتبار وفي الحسبان.

ومنها أيضًا وضع المرأة وتشريعاتها التي قد يراها البعض لا تتفق مع حقوق الإنسان مهما قيل في تبريرها دون الاعتراف بتاريخيتها وأنها الآن بيد المجتهدين. فقد ساوى الإسلام بين الذكر والأنثى في حق الحياة، ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾﴾. أما في باقي الأوضاع الاجتماعية فقد دفع بها إلى النصف حتى يترك التاريخ يدفع بها إلى النصف الآخر طبقًا لسنة التدريج في مجتمع قبلي ما زال يرى المرأة عورة، مكانها في الخيمة، نقطة ضعف في القبيلة، سبية في حالة الهزيمة حتى ولو ألقي فيها الشعر الرومانسي. فتعدد الزوجات مثلاً وتحديده بأربع بعد أن كان مطلقًا بلا حدود خطوة نحو الزوجة الواحدة خاصة لو كان العدل بينهن مستحيلاً حتى لو حرص الزوج. فالعواطف لا تقسم كمًا. وفي حياة الرسول نفسه وقعت الغيرة بين الأزواج "لقد غارت أمكم". وخاصمهن جميعًا. وهددهن القرآن بالطلاق. وقد حدد بعض المجددين المحدثين هذه الحالات بزيادة عدد النساء عن عدد الرجال في أحد المجتمعات. فالتعدد في هذه الحالة أخف الضررين من الرهبنة أو الشيوع. وقد يجوز في حالة العقم كما حدث لإبراهيم وزواجه بسارة ثم هاجر برضاها وموافقتها وبحثها. وقد يجوز في حالة المرض عندما تعجز الزوجة عن القيام بأعباء المنزل. وكلها خلط بين التبرير البعدي والشرعية الأولية. وكذلك الشهادة، شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل

تتفق مع وضع المرأة البدوية وليس في طبيعة المرأة. فالنسيان وتذكير واحدة للأخرى وارد عند المرأة والرجل على حد سواء. وقد بلغت المرأة اليوم درجة من التعليم والأهلية والصدارة الاجتماعية بل والوزارة ورئاستها ورئاسة الدولة ما لا يستطيع أحد إنكاره[١٢]. الميراث أيضًا ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾، مهما قيل في تبريره اقتصاديا وعائليا وإثبات أنه في بعض الحالات تأخذ المرأة أكثر من الرجل، وأن وحدة القسمة هي العائلة وليس الفرد إلا أن الصياغة تبدو وكأنها مناقضة للمساواة بين الذكر والأنثى.

وهي من مبادئ حقوق الإنسان. والقوامة لا تعني السيطرة والإمرة بل تعني المسئولية في الإنفاق والرعاية. واليوم تكون الحياة الأسرية بالمشاركة في الإنفاق وتبادل الرأي والمشورة مع الكبير والصغير. والحجاب عادة عربية لحماية الرأس من الحر ورمال الصحراء، للرجال والنساء على حد سواء بل للرجال أكثر كما هو حادث في موريتانيا ودارفور حتى الآن. والنقاب عادة بدوية مرتبطة بوضع المرأة في مجتمع الصحراء. ويثير ضجة حتى الآن في المجتمعات الإسلامية لضرورة كشف وجه المرأة للتعرف عليها لتحقيق الشخصية وفي المجتمعات الأوروبية لأنه ينافي الزي الوطني وعادات المجتمع الجديد الذي هاجر إليه المسلمون.

إن حقوق الإنسان حقوق طبيعية بلا إلزام ولا جزاء تمامًا مثل الشرائع السماوية. وإن اختلفا فالأساس هو الحق الطبيعي. والمثلية والإجهاض والعري ليست حقوقًا طبيعية بل عادات في مجتمع الرفاهية. ولا تفهم شريعة السماء فقط باعتبارها واجبات، أوامر ونواهي، بل أيضًا باعتبارها حقوقًا. فالشريعة تأخذ وتعطي. تلزم وتحرر.

---

(١٢) مثل مارجريت تاتشر، المرأة الحديدية في بريطانيا، وأنديرا غاندي في الهند، وباندرانيكا في سيلان، وجولدا مائير في إسرائيل، وشجرة الدر في تاريخنا القديم.

وخطورة وصف الشرائع أنها من السماء، أنها تنسى أن السماء مرتبطة بالأرض، وأن الله هو ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾. فالشريعة في أحد جوانبها تاريخية. وهي التي تبدو مناقضة لحقوق الإنسان. وهي التي ما زالت مرتبطة باليهودية وبالشرك.

ولا ينمحي ما يبدو تناقضا بين شرائع السماء وحقوق الإنسان إلا بنضال طويل يحول ثقافة المجتمع من التمركز حول السماء إلى التمركز حول الأرض، ومن التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان حتى تتغير بنية الثقافة الموروثة المسئولة عن هذا التناقض الظاهر بين شرائع السماء وحقوق الإنسان. فهي ما زالت في بنيتها ثقافة "سي السيد". تقوم على طاعة أولي الأمر. وهي في حركتها ثقافة رأسية تتحرك بين الأعلى والأدنى، وليست ثقافة أفقية تتحرك بين الأمام والخلف. ما زالت في حاجة إلى أن يصبح فيها الإنسان قيمة مطلقة، والأرض أي المصلحة قاعدته الأساسية، والتجربة البشرية أي الفطرة نقطة التقاء بين السماء والأرض.

إن الاجتهاد مفتوح على مصراعيه، ليس له حدود حتى ولو كان في إعادة فهم الأصول وتأويلها حتى لا يصبح النص مانعًا منه أو عقبه أمامه بدعوى "لا اجتهاد فيما فيه نص". ولا يستبعد رأي، ولا يتهم طريق، ولا يستهجن فكر. والتفكير علنا خير من التفكير ضمنا. والصوت المعلن خير من الصوت الخافت. والنضال الديمقراطي يقوم على احترام الرأي والرأي الآخر، ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ (٢٤)﴾.

مفهوم "وحقوق الإنسان" في علم أصول الفقه

بحث مقدم في المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة، بآداب القاهرة مارس ٢٠١٠، بعنوان: "الفلسفة وحقوق الإنسان"

كريم الصياد(*)

تقديم

١ - قضية البحث:

كما أشير في أبحاث سابقة(١)، يكتسب علم أصول الفقه في مجال دراسات الفلسفة الإسلامية أهميته من تأسيسه للعقل الفقهي، وكونه متصلاً بالواقع المعيش اتصالاً أوثق مما هو عليه الحال بالنسبة للعلوم الأخرى، كعلم الكلام والتصوف والتفسير والفلسفة الإسلامية، فواقع المسلمين يخضع من جهة لأحكام هذا الواقع، كما يخضع من جهة أخرى لأحكام العقل الفقهي الجمعي، الذي ينتج مقاييسه المعيارية

(*) معيد بقسم الفلسفة، كلية الآداب - جامعة القاهرة.

(١) مثلاً: كريم الصياد: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، بحث ألقي في الندوة السنوية للجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر ٢٠٠٨ (الإسكندرية ملتقى الحضارات، بيروت، ٢٠١٠)، وكريم الصياد: العلم المغلق، نحو أصول الفقه الطبيعي، بحث منشور في كتاب جماعة جذور الفلسفية الأول بعنوان: اثنتا عشرة عيناً على مشهد التسلط (دار الهاني، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨).

إيجابًا وسلبًا بدرجات الإلزام المختلفة بصدد كل موقف حضاري أو مجتمعي، تاريخي أو يومي، بل ويصدر أحكامه القيمية على التاريخ كالمستقبل، وعلى الغير كالأنا، وعلى النظر وعلى العمل على السواء.

وقضية الحقوق هي قضية المحور إلى جانب قضية النص في علم أصول الفقة، لأن إطلاق الأحكام التكليفية (وهي نقطة ارتباط علم أصول الفقه بالواقع العملي) يعتمد على التمييز بين الحقوق من جهة، والتمييز بين جهات نسبتها على وجه العموم من جهة أخرى، بين حق الله وحق الآدمي، حق الأنا وحق الآخر، حق الفرد وحق الجماعة، حق الجماعة الحاضرة وحق الأمة الباقية أو الجيل المستقبل، وغيرها من جهات النسبة، فالفرض مثلاً باعتباره واجبًا يقوم على تصور واضح عن مفهوم الحق، لأن الواجبات جزء من الحقوق، هي الحقوق التي لا تقبل التنازل من حيث المبدأ أو في ظروف معينة، وبالتالي فقضية الحقوق هي التأسيس الأكثر جذرية للجانب العملي من علم أصول الفقه: المقاصد والأحكام.

أما القسم النظري فلا يستقل بذاته عن هذه القضية، والدليل أن لفظ "الحق" لا يطلق فقط في مجال الحقوق العملية، أي الأنصبة والحظوظ والملكيات المشروعة، بل أيضًا في مجال الحقوق النظرية، أي الأحكام المعرفية، أحكام السلب والإيجاب النظرية، وذلك كما سيلي عند تحليل مفهوم "الحق".

ليست المسألة قضية عدم تحدد مصطلح ومحاولة تحديده، بل المسألة هي ازدواجية "**المعقول الإسلامي**"، وخضوع المكون الإبستيمولوجي فيه للمكون الأكسيولوجي منه بشكل مهدد، وتأثير ذلك غالبًا في اللا وعي الإسلامي، بل العقل الديني عمومًا، ويظهر هذا في أسطح التجليات حين نجد مثلاً من يرفض التفكير في أمر ما باعتبار إعمال العقل في نوع ما من المسائل محرمًا، فضلاً عن الاعتقاد في نتيجة من نتائج ذلك التفكير.

المسألة أكبر وأشمل وأخطر من محاولة قراءة وتشريح مفهوم في مناسبة عابرة، بل هي محاولة إضاءة تلك الخلية الجذعية في العقل الإسلامي، خلية مفهوم "**الحق**"، تلك الخلية التي أنتجت أنسجتها الحية إلى اليوم في حقول علم أصول الفقه، وعلم الكلام، والتصوف، والفلسفة الإسلامية القديمة والمعاصرة، وفضاء العقل الجمعي الإسلامي عمومًا؛ وليس هذا البحث لذلك إلا محاولة لوضع هذه الخلية أسفل عدسة ميكروسكوب لتشريحها مجهريًا، محاولة تسبقها محاولات وتليها محاولات، من أجل فهم أسلوب حياتها، وطريقة إنتاجها، في مجال علم أصول الفقه وحده هنا، كخطوة أولى للذهاب برحلة البحث إلى أبعد من تلك الحدود، إلى مجال علم الكلام، والتصوف والفلسفة الإسلامية والفكر العربي والإسلامي المعاصرين.

وتعبير "**حقوق الإنسان**" ليس أجنبيًا في دراسات علم أصول الفقه القديمة والمعاصرة، رغم ما له من روافد غربية قوية في الوعي الفلسفي والحقوقي والسياسي المعاصر، فقد قابلنا ونقابل تعبير "**حقوق الآدمي**"- أو حقوق العباد- مثلاً عن الشاطبي وغيره[2]، مما يعني أن هذه الفكرة وجدت محاولات لتنظيرها في علم أصول الفقه

---

(٢) انظر مثلاً: "**حقوق الآدميين**" ص ٨١، ١١١، ٢١٠ (٥ مرات) كتاب الأحكام، ص ١٧٢ كتاب الاجتهاد/ "**حق الآدمي**" ص ٢١٠ الأحكام، ص ٢٤٢، ٢٥٧ المقاصد/ "**حق العبد أو حق للعبد**" ص ٢١٩، ٢٥٥ الأحكام، ص ١٠٨ (مرتين)، ١٠٩، ٢٣٩، ٢٤٠ (ست مرات)، ٢٥٧ المقاصد، ص ٢١٨ الأدلة/ "**حق المخلوقين**" ص ١٤٣ المقاصد- أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١).

- "**قد يقر الرجل عندي على نفسه بالحق لله أو لبعض الآدميين**" محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة) ص ٤٨٣ .

- "**حقوق الآدميين**" ج٢ ص ١٠٦، ج٣ ص ١٠٢، ج٤ ص ٦٩ - أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول (الناشر) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٩٩٤).

- "**حقوق الآدميين**" ج٢ ص ٣٣١ / "**حق الآدمي**" أو "**حقوق الآدمي**" ج٢ ص ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٧٣، ج٤ ص ٣٣٨ (٤ مرات)، ٣٣٩ (٤ مرات) - علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرازق عفيفي (دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ط١، ٢٠٠٣).

تحديداً دون غيره من العلوم الإسلامية، غير أنها ارتبطت ارتباطاً عضوياً معقداً بفكرة الأصوليين عن "حقوق الله"[٣]، في حين أنها استقلت عن المتعالي المقدس في صياغتها الغربية المعاصرة العلمانية.

وبرغم إقرار عدد من المواثيق التاريخية في الحضارة الإسلامية بحقوق للإنسان[٤]، إلا أنها كانت إما -كما قلنا- تاريخية، فلم تجد طريقها إلى علم أصول الفقه، وبالتالي الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي، فظلت بلا فاعلية، ولهذا تخرج عن متن موضوعنا، وإما كانت نابعة من العقل الأصولي نفسه الذي شكله علم أصول الفقه، فهي بالتالي موضوع للفاعلية، وإن لم تكن حالياً موضوعاً للدراسة.

وقد عاد ذلك الاختلاف السابق بين مفهوم "حقوق الإنسان" في السياق الإسلامي، وبينه في السياق العلماني الغربي البعض إلى الظن بأنه لا مجال أصلاً وبدءاً لبحث

(٣) "كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، ص ٢٤١ .

- انظر كذلك: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٣م) ج٢، ص ٢٨٩ – ٣٠٠، ٣٤٦ – ٣٥٣ .

- فخر الإسلام البزدوي: كشف الأسرار، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٧م) ج٤، ٢٣٠ – ٢٨٣ .

- أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد الجبوري (دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠٠٢م) ص ٩٥ .

- حسام الدين محمد بن محمد الإخسيكي الحنفي: المذهب في أصول المذهب على المنتخب، تأليف: ولي الدين محمد صالح الفرفور، تقديم: مصطفي السعيد خان (مكتبة دار الفرفور، دمسق، ط١، ١٩٩٩م) ج٢، ص ٢١٥ – ٢٢٦ .

(٤) انظر مثلاً: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، تحليل وتقديم: غانم جواد (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠) بدءاً من ص ٩٩ حتى الختام .

هذا المفهوم في المجال الإسلامي وخاصة الأصولي، كما دعا البعض الآخر إلى محاولات توفيق سطحية ولفظية في الأغلب بين "حقوق الإنسان" كمفهوم علماني، وبين "حقوق الآدمي" أو ما رادفه، كمفهوم أصولي إسلامي قديم، وقد ضلت هذه المحاولات الطريق إلى هدفها، إذا كان هذا الهدف هو اكتشاف مفهوم "حقوق الإنسان" في السياق الإسلامي الأصولي، أو أن هدفها - وهو الاحتمال الأرجح غالبًا - لم يكن يستهدف الوصف الدقيق للمفهوم أكثر مما كان يستهدف الدفاع عن القومية الإسلامية والهجوم في الوقت ذاته على المعسكر العلماني المناقض، المحلي أو الغربي، إيجابًا أو سلبًا، صراحة أو ضمنًا.

٢ - نقد دراسات (حقوق الإنسان فى الإسلام) :

أغلب هذه الدراسات لم تنطلق من موقف علمي نقدي، بل من موقف دفاعي يستشعر الضعف أمام المعسكر المناقض، العلماني المحلي، أو الغربي، ويحاول التأكيد على الهوية الإسلامية، برغم أن فرضية الاشتراك في مبادئ عامة محل توافق بين المسلمين وغيرهم ممكنة، وهي أكثر إمكانًا -بل وضرورة- في مجال حقوق الإنسان حيث يفترض بهذه المواثيق الحقوقية العالمية أن تشكل ضميرًا كونيًا لا تمييز فيه من أي نوع بين الأجناس أو الأديان أو الحضارات. وهذا الهاجس لدى أنصاف المفكرين / أنصاف الدعاة قوي ومسيطر وما زال يعرقل عملية التنظير والنقد الحقيقي الذي لا يحتفظ بمسلمات مسبقة، كما يجعل جانبًا هائلاً من الكتابات في هذه الموضوعات بالغة الأهمية يتوجه إلى شرائح بعينها من الجمهور القارئ، ويستهدف الكم بديلاً عن الكيف، نظرًا لأغراضه الدعائية والدعوية.

وقد قضت السمات التالية على أهمية هذه الدراسات تمامًا في مجال بحث قضية حقوق الإنسان في السياق الإسلامي:

١ - التأطير الجغرافي والحضاري:

وهي عملية موجهة تجاه الآخر الحضاري بتأكيد حقيقة أن فكرة حقوق الإنسان العالمية فكرة غربية صورة ومضموناً[٥]، وبالتالي البنود والنقاط المتفرعة منها في المواثيق الدولية، وهدف هذه العملية تحجيم الآخر في حدوده، وخطؤها الأساسي عدم إدراك الهدف من وراء مبدأ حقوق الإنسان أصلاً، ألا وهو تشكيل ذلك الضمير العالمي، فلا مجال للحديث عن الخصوصيات هنا، ومن الخطر البالغ أن يطول النزوع العصبي القومي أو العقدي عموماً فكرة حقوق الإنسان، لأن هذا يشطر الإنسان إلى قوميات، وبالتالي يشطر الحق ليصير مزدوجاً بل متعدد الأوجه كالكريستالة، أي: متعدد المعايير، فلا يصير حقاً. إن قضية حقوق الإنسان لا تكتسب وجاهة ولا عدالة ولا حقاً إلا إذا تضمنت إنساناً واحداً موحداً، وهذا عكس ما تقوم به هذه العملية من التأطير.

٢ - التأصيل التاريخي والعقدي:

وهي عملية موجهة تجاه الأنا بنسبة حقوق الإنسان صورة ومضموناً إليها، وتقوم على تأكيد أسبقية الحضارة الإسلامية في اكتشاف مبدأ حقوق الإنسان وتقرير الكثير من بنودها[٦]، وتنطلق هذه العملية من دوافع أيديولوجية عصبية، والملاحظ في هذه

---

(٥) محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٨٩، الكويت ط١، مايو ١٩٨٥م) ص ١٤ .

(٦) زكريا البري، حقوق الإنسان في الإسلام (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى) ص ٦ .

- وكذلك: فرج محمود حسن أبو ليلي: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي (دار الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م) ص ١٤ وما بعدها، ص ٦٠ بخصوص حق الحياة.

- "وقصة حقوق الإنسان مثل آخر لهذه المفارقات إن المبادئ التي طالما صدرناها للناس يعاد تصديرها إلينا على أنها كشف إنساني ما عرفناه يوماً ولا عشنا به دهراً" - محمدالغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٥م) ص ٦ .

العملية أنها ترد المنتج الغربي إلى تاريخ الأنا، أي أنها تعمل وهي تضع منتج الآخر نصب عينها، بدلاً من أن تنطلق من القضية ذاتها: حقوق الإنسان، وما يملكه الإسلام كمبدأ من قول فيها، فتكشف في حقيقتها عن التأثر بالآخر أكثر مما تظهر من الأصالة وقوة الشخصية الحضارية، ولو كانت الحضارة الإسلامية أسبق لظهر هذا في إعلان عالمي قديم، ولكن ما منع ظهور مثل هذا الإعلان قديماً على لسان الحضارة الإسلامية هو انتقاء فكرة العالمية بما تتضمنه من فكرة عن الإنسان في جوهره بعيداً عن التقسيمات العرقية والعقدية، رغم سيطرة تلك الحضارة على العالم في ذلك الوقت. وهدف هذه العملية هو إغلاق الدائرة التي بدأتها الخطوة السابقة، بحيث يتم الاكتفاء والانكفاء على الحدود المحلية عقائدياً، بعد أن تم الانكفاء عليها جغرافياً، وهو هدف دفاعي غير علمي. وتظهر في هذه الخطوة الاقتباسات الكثيرة من النصوص الإسلامية والوقائع التاريخية.

٣ - الموقف التبريري:

وهي عملية أكثر خصوصية، حيث تشمل بعض البنود الحقوقية والمبادئ الإسلامية التي يوجه لها النقد عادة من المعسكر العلماني المحلي والغربي، كمبدأ

- "ترجع أهم حقوق الإنسان العامة إلى حقين رئيسيين. المساواة والحرية. وقد ادعت الأمم الديمقراطية الحديثة أن العالم الإنسان مدين لها بتقرير هذين الحقين، فذهب الإنجليز إلى أنهم أعرق شعوب العالم في هذا المضمار!! وزعم الفرنسيون أن هذه الاتجاهات جميعًا كانت وليدة ثورتهم. وأنكرت أمم أخرى على الإنجليز والفرنسيين هذا الفضل وادعته لنفسها. والحق أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها" علي عبد الواحد وافي، نقلاً عن محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص ٧ .

- وهي الظاهرة التي توقف عندها نصر حامد أبو زيد في تعليقه على وثائق الحقوق في: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٨٢ – ٨٩ .

حد الردة[7]، ومبدأ الاسترقاق[8] (أو بالأحرى: عدم تحريم الاسترقاق بشكل قاطع، وتقنينه بدلاً من ذلك)، حيث نجد هذه الكتابات تفرد أجزاءً طويلة لهذه المسائل الإشكالية، وتذهب في تبريرها مذاهب مختلفة لا تنجو من الوقوع في التناقضات المتعددة والمركبة، مثلاً باعتبار أن الإسلام دين ودولة ولا يحق لمواطن الخروج على الدولة بخصوص حد الردة (وهو دفع لنقد يؤدي إلى تشريع لكارثة: الديكتاتورية أو الشمولية)، أو باعتبار أن تحرير الرقيق تم تدريجيًا وكان يجب أن يتم كذلك، فلم يأت تحريمة قاطعًا كيلا يتم دفعة واحدة، والواقع أنه كان يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية له من الزمان لو لا قيام الخديو إسماعيل بمكافحة تجارة الرقيق من جهة، وسعي الدول الغربية لوقف هذه التجارة في العالم الإسلامي من جهة أخرى[9]. ومناقشة هذه القضايا في الإسلام تخرج عن موضوعنا، فالهدف من هذا الجزء هو إظهار هذا الموقف التبريري الذي يتعارض منهجيًا مع الموقف النقدي.

٤ – ضعف تنظير مفاهيم الحق والإنسان وحقوق الإنسان[10]:

وهو الظاهر في كون هذه الدراسات لا تتوقف لحظة- رغم بداهة هذا المطلب النظري -أمام هذه المفاهيم غالبًا قبل خوض المعركة الأيديولوجية في حماس لا نظير

(٧) محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره ص ٧٩ – ٨٤ .

– زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص ١٦ – ٢٣ .

(٨) زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص ٤٨ .

(٩) إلياس الأيوبي: تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا من سنة ١٨٦٢ إلى سنة ١٨٧٩- ج٢ (دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٣م) ص ٣٦، ٤٠، ٦١ .

(١٠) محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره.

– زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره.

له، فلا نجد فقرة أو فصلاً مخصصًا لبحث أحد هذه المفاهيم في الأعم الأغلب، والملاحظ أن الكتابات التي تحمل كلمة "الإسلام" في عنوانها هي أبعد المصنفات عن تنظير هذه المفاهيم، في حين أن الكتابات التي لا تحمل في عنوانها ذلك هي أقرب إلى الموقف النظري المؤسس المتسق، وقد تفرد جزءًا لتعريف أحد هذه المفاهيم، رغم العيوب الأخرى التي تعتورها"(١١).

٥ - استبعاد قضية حقوق الإنسان أصلاً:

وهي ظاهرة مدهشة لأن أغلب هذه الكتابات تتضمن تعبير "حقوق الإنسان" في عنوانها الرئيسي، ويأتي هذا الاستبعاد في تقرير أصحابها **أن ما يسمى بحقوق الإنسان في الإسلام ليس حقوقًا وإنما واجبات ضرورية**(١٢)، أو في اعتبارهم ذلك ضمنًا، وقد يظن أن الواجب هو الوجه الآخر لعملة الحق، وأنهم قد وقعوا في تناقض

- فرج محمود حسن أبو ليلي: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره.
- محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره.
- محمد خضر: الإسلام وحقوق الإنسان (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).
- محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٩٨١م).
- عدنان الخطيب (شرح وتعليق) : حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم: إبراهيم مدكور (دار طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٢م).

(١١) أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان - نحو مدخل إلى وعي ثقافي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥): تعريف الحق، ص ١٤، تعريف حقوق الإنسان: ص ١٧ .

(١٢) محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص ١٥، وتطبيق هذا المبدأ: الحرية ص ١٧، الشوري ص ٣١، العدل ص ٥٠، العلم ص ٦٨، ٦٩، ضرورة الاشتغال بالشئون العامة ص ٦٢، وغيرها من الموضوعات.

بسيط في التفرقة بين الحقوق والواجبات وهما متضايفان، لكن الأمر ليس كذلك، فالحق أعم من الواجب، والواجبات هي تلك الحقوق التي لا تقبل التنازل، وليس كل الحقوق كذلك، فإذا تنازل إنسان عن حقه فإن هذا الحق لا يعود واجبًا ومن هنا عدم التطابق بين الحق والواجب فلا يمكن أن يكونا في تصورنا وجهين لعملة واحدة في كل الحالات. لكن استبعاد قضية حقوق الإنسان لا يحدث بهذا التقرير السابق بكونها واجبات في الشريعة الإسلامية، بل بالاكتفاء بهذا الوضع، وعدم السعي إلى تغييره، بحيث لا يكون هذا التقرير اكتشافًا يقدم إلى محاولة تجديد أو تأويل أو نقد، بل يكون النتيجة النهائية، وهو ما يستبعد القضية بالفعل.

٦ - استبعاد فكرة "الحق الطبيعي":

وهو استبعاد تابع للاستبعاد السابق، فالإقرار بكون مضامين الحقوق مضامين للواجبات الضرورية ينفي من الأصل فكرة الحق، وبالتالي ينفي معها الحق الطبيعي، أو حق الإنسان بما هو إنسان، وقد أدى ذلك إلى الإخفاق في تعميم هذه المضامين القانونية أو القيمية بحيث تشمل الإنسان عمومًا(١٣).

٧ - الالتفاف حول بعض القضايا الهامة:

وأهم هذه القضايا الحرية الدينية، فمعظم هذه الكتابات لم تتعرض لقضية حد الردة أصلاً، أو لم تتعرض لها بعقلية نقدية،

---

(١٣) "إن تقرير الحقوق في الإسلام يستند إلى عقيدة الإيمان، وهي في عمقها، وشمولها، ودوامها لا تقارن بفكرة القانون الطبيعي" فرج محمود حسن أبو ليلي، تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره، ص ٨ .

بل بانقـيـاد واضـح للنقـل[١٤]، رغـم تعـرض بعـض العلمـاء لهـذه المسـألة بالنقد[١٥].

٨ - نموذج النقاش:

تقوم أغلب حجج هذه الكتابات على النموذج التالي للنقاش:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان	كتابات حقوق الإنسان في الإسلام
-لكل شخص حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته. (المادة(١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).	-الإسلام حض على ضرورة التفكر والتدبر والتأمل، ونهى عن الإكراه في الدين، بدليل كذا وكذا من النصوص، وكذا وكذا من الوقائع التاريخية.

وهو يدل بوضوح على مواضع النقد السالف ذكرها، فدائمًا ما يجد القارئ في تلك الكتابات ذلك التوازي أو تلك المقارنة بين السياقين الحقوقيين، مما يعكس التأثر

(١٤) انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص ١٧ وما بعدها.

- تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان - نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص ٦٥ (الحق في الحرية الدينية).

- تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص ٢٦٥ (حرية التدين)، ص ٢٧٤ (حرية الرأي والفكر).

- التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص ١٦ - ٢٣ .

- التأكيد على حد الردة أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص ٧٩ - ٨٤ .

- التأكيد على حد الردة أيضًا: يقول أبو زهرة: **"وإذا توهم متوهم من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر همه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا"** محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص ٢٧٦ .

(١٥) زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، هامش ص ١٦، ١٧ .

أولاً، الموقف الدفاعي ثانيًا، الافتقار إلى الموقف النقدي ثالثًا، الفقر التنظيري الناتج من الافتقار إلى الموقف النقدي رابعًا، الالتفاف حول القضية الأساسية (حقوق الإنسان) خامسًا، استبعاد معنى الحق من النقاش لصالح الواجب أو الفرض الشرعي سادسًا، وما ينتج عنه من استبعاد لمبدأ الحق الطبيعي والفشل في تعميم السياق الحقوقي سابعًا.

ومن الضرورة البدهية أن يبدأ البحث العلمي النقدي بتحديد وتحليل المفاهيم، ثم الصعود إلى نظرية فيما بعد، دون مواقف دفاعية أو هجومية مسبقة؛ لذلك فإن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة فصول رئيسية: **أولها** يدرس مفهوم **الحق** في علم أصول الفقه دراسة وصفية بنيوية، **والثاني** يدرس مفهوم **الإنسان** في العلم نفسه دراسة تحليلية، **والثالث** يستنبط مفهوم **حقوق الإنسان** في هذا العلم، ثم يليه **الختام** متضمنًا توصيفًا لأهم ملامح أزمة حقوق الإنسان في السياق الأصولي، ومحاولة الخروج منها.

بالإضافة إلى ذلك يبقى مفهوم **الإنسان** أكثر انفساحًا، أفقًا وغورًا، من أن ينحصر في علم بعينه من العلوم الإسلامية، ومن أن ينحصر في علم أصول الفقه بالذات، فهو مطروح بقوة وشمول أكبر في علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف، غير أن البحث مقصور على علم أصول الفقه رغم تعرض الأصوليين لمؤثرات إيجابية وسلبية رافدة ووافدة من العلوم المذكورة، خاصة وأن كثيرًا منهم اشتغل ببعضها، أو بكلها، ونأمل أن يواصل البحث السبيل الذي يبدأ، ليصل إلى دراسة المفاهيم التي تنتظر -مفاهيم الحق والإنسان والله والعلم والعقل والفطرة- في العلوم الإسلامية جميعًا التي لا تزال تحيا.

الفصل الأول

مفهوم الحق في علم أصول الفقه

١ - المسألة:

إن عدم عناية الأصوليين بهذه المسألة لما يثير التساؤل، فالحق مفهوم مركزي في الوعي البشري عمومًا، وفي النصوص الإسلامية، وهو أصل القيم الأخلاقية، وأصل نظريات القانون، شرعية وعلمانية، وضعية وطبيعية، وبرغم ذلك نكاد لا نجد تنظيراً لهذا المفهوم في علم أصول الفقه، وإن وجدناه كان مبتسراً مقصوراً على بعض معانيه دون البعض، ودون بعض ما يقع من معاني في استعمالات الأصوليين أنفسهم ممن حاولوا تنظيره[١].

---

(١) انظر محاولة ابن حزم: "والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود، ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقا فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالي ليس هو صحيحًا بل هو معدوم، فرضاء الله تعالي بهما باطل، وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه، فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه وإلا وقع الإشكال وتحير الناظر، وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفي على ذي فهم ينصف نفسه، لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تات به لغه ولا أوجبته شريعة أصلاً إلا في تسمية الباري تعالي التي لا تؤخذ إلا بالنص ولا يحل فيها التصريف فظهر فساد هذا الفرق بيقين وبالله تعالي التوفيق، وأيضًا فإن الله تعالي قال (حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق) ولا فرق عند أحد بين قول القائل حقيق على كذا وبين قوله حق علي كذا فظهر فساد هذا الفرق" أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس=

والسبب في إعراض الأصوليين عن تعريف (الحق) ومحاولة تنظيره: أن ذلك المفهوم ليس بسيطاً وأن محاولة تعريفه نفسها كافية لتمزيقه جسماً وهيكلاً، بنية ومضموناً، فهو - كما سيتبدى في الأوراق القادمة حثيثاً - مفهوم جامع لثلاثة مفاهيم معقدة، وفي هذا المقام التمهيدي يمكن الاكتفاء بالقول بأنه يجمع لاهوت وناسوت الحق، أو الحق الإلهي والحق الإنساني، في تعبير واحد، وكانت محاولات تحديده لدى أولئك الأصوليين في مؤلفاتهم المتخصصة زالقة لهم موقعة إياهم في منحدر فلسفي بالغ السيولة واليسر في البداية، بعيد القاع عميق الصدمة في النهاية، مما يخرج بهم عن سياق مؤلفاتهم، ويدخلها إلى سياق آخر لم يكن بمستطيعه غير الفلاسفة، أولئك الذين كانوا منشغلين ومستغلين بمفاهيم أخرى في ذلك العصر، مما جعل المفهوم دون تحديد، لم يحدده أصحاب الاهتمام لأنه سيخرج بهم عن مستطاعهم، ولم يحدده أصحاب الاستطاعة لأنه سيخرج بهم عن اهتمامهم.

غير أن هناك سبباً آخر نظرياً غير ذلك السبب الاجتماعي والنفسي والعلمي، هو ظن الأصوليين وضوح المفهوم وبداهته، فاستعملوه في آلاف المواضع على عمق آلاف الفراسخ من سطح التخصص استعماله العام على سطح معجم اللغة.

وأما **السبب الثالث** والأخير فهو سبب عملي نفعي، فقد كان في تحديد ذلك المفهوم إصابة جزئية له بالعقم والشلل، وتجريد له من طاقته لناتجة من دمج معانيه الكبرى في

= (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة) ج١، ص ٤١، وهو يركز فقط على معنى الحق النظري، انظر فقرة (٢) في هذا الفصل: البنية.

- وانظر محاولة ابن فورك: **"الحق: هو الذي تحقق كونه، وصح وجوده، هذا في القسمة العامة، فأما في القسمة الخاصة فهو الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا"** الأستاذ أبو بكر الحسن الأصبهاني ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، قراءة وتعليق: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، دون رقم الطبعة، ١٩٩٩م) ص ١٥، وهو يركز على المعنى النظري، ويتطرق قليلاً إلى المعنى القيمي العملي، انظر فقرة (٢) في هذا الفصل: البنية.

عبارة واحدة، بل وكلمة واحدة، هي لوجوس علم أصول الفقه وفلسفة القانون والحق الإسلامية، أي: **الحق**، ذلك أن المفاهيم الجامعة عموماً تكتسب طاقتها الخلاقة من اللا وعي بها، وليس من تحليلها وإعادة تركيبها، واللا وعي المقصود هنا هو اللا وعي ببنيتها على وجه التدقيق، وبمكوناتها اللطيفة على وجه التحديد، ومن هنا تتميز بأثرها النفسي الضاغط، وربما مارس ذلك الأثر نفسه دوراً في صرف مستعمليها عن تحليلها.

لكل ذلك ظل تحديد مفهوم الحق متجاهلاً على المستوى التحليلي، أو مرجأ، أو مجتزأ ناقصاً في أفضل الحالات، وكانت **أهم النتائج المترتبة على غياب تحليله ونقده** هي غياب "**نظرية الحق**"، نظرية يتبلور حولها أو يتأسس عليها علم أصول الفقه على أساس نظري صمد ومعقول، فلم يؤسس ذلك العلم على نظرية في الحق، بل أسس إما على الأحكام الشرعية، أو المقاصد الكلية، وقد بلغ في محاولات تأسيسه على المقاصد أعلى درجات التنظير التي حظي بها، غير أن المقاصد في صياغة صائغيها - كما توصلنا في بحث سابق[2] - لا تستقل بوجودها عن ذاتها، بل تؤسس ذاتها على بعضها، لتكون غايتها الأخيرة الأساسية هي أصل أو مقصد **الدين**، فالدين هو الهدف، رغم أن الدين هو الوسيلة أيضاً، مما يوقعنا في دور لا نهائي[3].

---

(٢) كريم الصياد: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، سبق ذكره.

(٣) "فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، القسم الثالث - المقاصد (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١) ص ٢٢٨، وانظر كذلك: "**أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العلمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصوداً من أجله على ما قال تعالى" (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)** "الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، سبق ذكره، ص ٢٣٨.=

إن المقاصد نفسها تحتاج لأن تؤسس على البديهيات والحاجات البشرية المشتركة، وجدير بالملاحظة أن الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في محاولته الجريئة قد استهدف ذلك فعلاً في البداية، فأقر بدور كبير للاحتياجات البشرية في الانفراد والاجتماع في تأسيس المقاصد، غير أن ما يؤخذ عليه أولاً: أنه أسس الحاجات البشرية المشتركة نفسها في النهاية على أصل الدين، بينما هو - أي: الدين - موضوع محاولة التأسيس نفسها (الدور المذكور)، و ثانيًا: أنه شوه مفهوم الإنسان عمليًا في تحديده للاحتياج البشري وتمثيله به، كما سيلي في الفصل الثالث في هذا البحث عن مفهوم "الإنسان"، وثالثًا: أنه لم يحاول كغيره من الأصوليين بحث مفهوم الحق ولا مفهوم الإنسان، مما أعاق أو أطال الطريق إلى نظرية الحق.

والنتيجة الهامة هنا أن عملية تأسيس المقاصد على أساس خارجي - خارج المقاصد وخارج التكليف - لم يحاولها أحد، أو حاولها ولم يكمل السبيل، أو تعثر فيه.

إن نظرية الحق تمنح أساسًا معقولاً لهذا العلم، حق الله وحق الفرد وحق المجتمع، إن التوصل إلى تصور نظري شامل للعلائق المتجادلة داخل هذه الثلاثية كفيل بالتوصيل إلى غايات ضرورية أساسية (يجب) أن يستهدفها الشرع، وحذف (يجب) أو التعامل معها كمجاز يوقعنا في الدور، لأن هذه الغايات لا يمكن أن تكون

= - وانظر نقد هذه الفكرة من زوايا أخر في مثال من الدراسات الأصولية المعاصرة: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجة ومقاصده (انتشارات المدرسي، إيران، ط١، ١٤١٥هـ) ج٣، ص ٢٧٣ وما بعدها.

- وانظر رأيًا مخالفًا لبعض الباحثين، مثلاً: سالم البهنساوي: حقوق الإنسان: "**والحق في الحياة أساس كل الحقوق من المنظور الإسلامي..**" نقلا عن: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٢٣.

غايات الشرع فعلاً قبل بداية البحث إلا مصادفة، وعدا هذا يكون البحث غير أصيل بالمرة.

هذه الفكرة تطلق طاقة فكرة المقاصد نفسها، باعتبارها مؤولة للشرع وسائدة عليه، ومصدرة له، وهو ما يعني أن غياب نظرية الحق بوصفها تأسيساً لأصول الفقه قد أدى بذلك العلم وما يؤسس عليه إلى خضوعه للجزئيات الشرعية كما كان دون تحقيق إنجاز فعلى رغم حضور فكرة المقاصد، فلا فاعلية حقيقية لفكرة المقاصد دون نظرية للحق. إن نظرية الحق في ختام هذا الجزء هي السبيل لتفعيل دور المقاصد لمصدر شرعي مضاف، تفعيل لم يتحقق إلى الآن رغم محاولة الشاطبي الرائدة(٤).

٢ - البنية:

أول ما نطالعه من ملاحظات أولية عن هذا المفهوم - مفهوم الحق، في علم أصول الفقه، أنه يباين بوضوح معناه في السياق الغربي، اللغوي والفلسفي، فاللغات الغربية تفرق بين **الحق** Truth في المجال المعرفي، وهو ما يرادف الصدق، **والحق** Right في فلسفة الحق والقانون وحقوق الإنسان في مجال القيم، وهو ما يرادف النصيب أو الملكية المشروعة أو (ما لـ..)، فالأول يضاد الكذب، والثاني يضاد الواجب أو (ما على..)(٥).

---

(٤) على خلاف تعبير "القفزة النوعية الجديدة" إلى حد ما في الحديث عن مقاصد الشاطبي: "ومن الناحية الكمية تتقدم الأدلة الأربعة.. ثم المقاصد، القفزة النوعية الجديدة" حسن حنفي: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥) ج١، ص ١١٢.

(٥) نجد هذا الفرق بين اللغة العربية واللغات الغربية في حالة الاسم، أما في حالة الصفة فإننا نجد الاشتراك اللفظي ذاته في اللغات الغربية أيضًا، انظر: جاك دونللي: حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ت: مبارك على عثمان، مراجعة: محمد نور فرحات (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦) ص ٢١.

أما في اللغة العربية فالحق مزدوج الدلالة، فهو يجمع المعنيين السالفين معًا، وأما في السياق الإسلامي تحديدًا (الاستعمال النصي في القرآن والحديث والمأثور النصي عمومًا والعلوم الدينية كالكلام والفقه وأصوله والتصوف) فقد تكونت ظاهرتان، **الأولى**: أن الكلمة صارت تعني المعنيين السالفين تبعًا للازدواج اللغوي، **والثانية**: أن هذه الكلمة المزدوجة قد دلت بالإضافة إلى معنييها على الله كوجود واقعي باعتبارها من أسمائه، أو كوجود بما هو وجود، وبالأحرى صارت لها دلالة أنطولوجية إضافية.

وهكذا تكونت البنية الثلاثية للمفهوم: **الحق** كاسم دال على وجود الله(٦)، **الحق** كتعبير عن الصدق المعرفي(٧): ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن

(٦) ليس من الضروري أن يرد لفظ الحق بهذا المعنى كاسم من أسماء الله الحسنى بشكل مباشر، ولكن يمكن استنباط الدلالة المركبة من المعنيين التالين منه، وهو الأساس، انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص: ٤٤٨، ٤٧٧، ٥٠١، ٥٠٤.

- وأبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ص: ٢، ٤، ٥، ٢١، ٢٥، ٣٥، ٦١، ١٢٥ / ج٢، ص: ٣٩، ٥٤، ٨٥ / ج٣، ص: ٢٣، ٤٣، ٩٥، ١٠٦، ١٤٢، ١٥٨، ١٥٩ / ج٤، ص: ٢٩، ٣٣، ٣٤، ٧٣، ١٥٢، ١٥٥، ١٩١، ١٩٢ / ج٥، ص: ٣، ٥٠، ٧٠ / ج٦، ص: ١٧، ٢٠ / ج٨، ص: ٤٢، ٤٧.

- وأبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م، ص: ٣٦، ٤٨، ١٣٧، ٣٥٠.

- وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج١، القسم الأول: المقدمات النظرية، ص: ١٣، ١٤، ٤٨ / مج١، القسم الثاني: الأحكام، ص: ١٧٢، ١٧٥ / كج١، القسم الثالث: ص: ١٢٩ / كج٢، القسم الرابع: الأدلة، ص: ١٦٢ / القسم الخامس: الاجتهاد، ص: ٤٨.

(٧) انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص: ٤٠، ٥٠، ٢١٣، ٤٣١، ٤٤٤، ٤٧٨، ٥١٥.

- وأبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ج١، ص: ٤، ٧، ٨، ١٧، ٢١، ٢٣، ٣٧، ٤٠، ٤١، ٤٦، ٥٨، ٨٨، ١٢١ / ج٢، ص: ٥، ٧، ١٨، ٣٨، ٤١، ٤٧، ٥٤، ٦١، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨ / ج٣، ص: ٥، ٨، ٩، ٢٣، ٢٩، ٣٦، ٤١، ٥٣، ٥٤، ٩٢، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١١٨، ١٣٤، ١٤٩ / ج٤، ص: ١٠، ٢٨، ١٥٥، ١٩١ / ج٥، ص: ٣، ٦٤، ٨٦ / ج٦، ص: ١٧، ٥٩ / ج٨، ص: ٤٧ =.

شاء فلْيكْفُرْ﴾(8)، والحق كتعبير عن النصيب أو الملكية(9): ﴿وفي أمْوالهِمْ حقٌّ لِلسَّائِلِ والْمحْرُومِ (19)﴾(10)، وهذا التثليث المفهومي كان له ما يمهد له في اللغة كما ذكرنا، وفي النظرية نفسها كمضمون غير مصرح به غالبًا، فالعقل العربي الإسلامي يسمح بالقول بأن كذا نصيب فلان (المعنى الثالث للمفهوم أو "الحق الثالث" من هنا فصاعداً)، وأن هذا بعينه صدق، لأنه موافق عمليًا للصدق النظري (المعنى الثاني للمفهوم أو "الحق الثاني" من هنا فصاعداً)، وبالتعويض عن (نصيب، صدق) في القضيتين: فكأننا نقول - ونحن نقول فعلاً-:

- وأبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص: ٢١، ٤٢، ٥١، ١٢٥، ١٣٧، ٢٤٨، ٣٥٠.
- وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، القسم الأول: المقدمات النظرية، ص: ٤٨، ٦٤ / مج١، القسم الثاني: الأحكام، ص: ١٣٣، ١٥٩ / مج١، القسم الثالث: المقاصد، ص: ٢١، ٢٨، ٣٠ / مج٢، القسم الرابع: الأدلة، ص: ٦، ٢٩ / القسم الخامس: الاجتهاد، ص: ٤، ٤٦.

(٨) الكهف - ٢٩.

(٩) بالمعنى نفسه الوارد للكلمة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ١٩، ٢٦٥، ٤٤٢، ٤٨٦، ٥٢٧، ٥٥١، ٥٧٤، ٥٧٨، ٥٨٢، ٥٩٠.

- وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ج١، ص: ٤٠، ٩٥، ١٣١ / ج٢، ص: ٥٧، ٦٣، ١٤٢ / ج٣، ص: ٥٥، ٦٤، ٦٥ / ج٥، ص: ٥٨ / ج٧، ص: ٤١ / ج٨، ص: ٤٢، ٥٤.
- وأبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص: ٢٣٤، ٢٨٩، ٣٠٦.
- وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج١، القسم الأول: المقدمات النظرية، ص: ٦٠ / مج١، القسم الثاني: الأحكام، ص: ٨٠ ، ٨١ ، ١٠٥ ، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٤١، ١٦١، ٢٠١، ٢١٠، ٢١٩ / مج١، القسم الثالث: المقاصد، ص: ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٧، ١٥٥، ١٦٢، ١٦٤، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٧، ٢٧٨، ٢٧٩ / مج٢، القسم الرابع: الأدلة، ص: ١٦٢، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ٢١٨، ٢٩٨ / القسم الخامس: الاجتهاد، ص: ٤٥، ١٦٩، ١٧٢، ١٩٥.

(١٠) الذاريات -١٩.

"أن كذا حق فلان" فقط كتعبير واحد عن القضيتين، عن الحق بمعنييه العملي والنظري[١١].

كما أن العقل العربي الإسلامي يسمح كذلك بالتعبير القائل بأن "الحق" كاسم من أسماء اللّه، أو صفة من صفاته (المعنى الأول للمفهوم أو "الحق الأول" من هنا فصاعداً)، يتجلى في أحكامة من جهة (الحق الثالث)، كما يتجلى في صحة منقوله وموافقته لقوله ولواقع الاستحقاق والعدل في التوزيع والاستخلاف (الحق الثاني)، مما يعني أننا أمام مثلث هيجلي مقلوب، أطروحته المركبة هي الحق الأول، وقضيته وقضيته المضادة هما: الحق الثاني (المعرفي) والحق الثالث (القيمي)، النظري والعملي على الترتيب.

وهي بنية لا معنى في تكوينها على هذه الصورة للمصادفة، فهذا هو النزوع الطبيعي للعقل الذي يتصور نسقًا من فكرة الوجود (الحق الأول)، والمعرفة (الحق الثاني)، والقيمة (الحق الثالث)، أو معنى أونطولوجي، ومعنى إبستيمولوجي، ومعنى أكسيولوجي، على الترتيب.

ورغم هذا قد يلاحظ الآتي:

١ - أن هذا الوصف البنائي قد يفتح المجال شاسعًا لبحث العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين طالما يشتبك المفهوم مع نظرية الوجود، ويرتفع إلى مستوى

(١١) في المصنفات الأصولية واللغة العربية عمومًا: حينما يرد لفظ (حق) مضافًا في الجملة (كقولنا: حق الآدمي، حق المخلوق، حق الجار، حق الرجل وحق المرأة) فهو غالبًا دال على الحق القيمي، أما إذا مضافًا إليه (كقولنا: أهل الحق، قول الحق، شرعة الحق) فهو دال غالبًا إما على الحق الأول الأنطولوجي، أو الثاني المعرفي، على أساس أن (أهل الحق) مثلاً قد تعني: (أهل اللّه)، أو أولياء اللّه، كما قد تعني: الذين هم على حقيقة من الأمر، كالعقيدة الصحيحة أو المذهب الصحيح، أما إذا ورد مفردًا معرفًا بأل (الحق) فهو دال على المعاني الثلاثة جميعًا والتمييز حسب السياق، ومن البديهي أن كلمة الحق حين تجمع (حقوق) فإنها لا تعني سوى الحق الثالث القيمي.

الميتافيزيقا، ويتمركز حول طبيعة الله، غير أن هذا البحث قاصر لضيق مقامه وتحدد موضوعه على استعمال وبنية المفهوم في أصول الفقه، وليس يتطرق إلى تكوينه وبروغه من/ أو تجذره في علم الكلام.

٢ - أن المعنى الثالث للحق لا ينطبق بكليته على ما يعرف في الفلسفة بنظرية القيم من جهتين: **الأولى**: أن هناك موضوعات منه تخرج عنها، كأن نقول: للرجل حق رد الدين على المستدين، أو حق رد الأمانة التي استأمن عليها، أو أن للدولة حق تحصيل الزكاة أو الضرائب.. إلخ، غير أن هذا ليس صحيحًا كما يبدو للوهلة الأولى، لأن ما نتحدث عنه من مال أو أمانات عينية هو (حق متجسد)، قيمة تجسدت في مادة، أو تجردت في تعبير نقدي عن تلك المادة.

أما الجهة **الثانية**: فهي أن بعض موضوعات فلسفة القيم تخرج من موضوعات الحق الثالث، كقيمتي الحسن والقبح الجماليتين في الفن، أو قيمة الحق المنطقية، غير أن هذا بدوره ليس صحيحًا، فقولنا: أن هذا العمل الفني أو الفعل الإنساني يستحق المدح أو الذم، كأننا بالضبط نقول أن له حق المدح أو الذم علينا، وكذلك يجري الأمر بالنسبة لقيمة الحق المنطقية، فحين نقول أن قضية ما تستحق الإقرار بالصدق، فكأننا قلنا أن لها حق/ أو علينا واجب الاعتراف بصدقها الذي يفرض نفسه.

والسؤال الأهم بعد هذا التوصيف البنائي: **على أي معنى من المعاني الثلاثة للحق يدل تعبير (حقوق الإنسان)؟ وما تأثير ذلك المركب الثلاثي للحق في السياق الأصولي والإسلامي عمومًا على ذلك التعبير من خلال مفهوم (الحق)؟**

أما **الشق الأول** من السؤال فيسير: إنه الحق الثالث، وأما **الشق الثاني** فمعقد: هو موضوع هذا البحث، وأبحاث قادمة.

وحين نحلل على مستوى أدق الحق الثالث المستعمل في تعبير (حقوق الإنسان) نجده بدوره مركبًا من مستويين: إلهي، وإنساني[١٢]، فنظرًا لأن مفهوم الحق لا يستعمل في السياق الإسلامي إلا مركبًا بصورته الثلاثية التي سبق وصفها، فلم توجد قيم إنسانية مستقلة وخالصة، وذلك حتى في الأمور التي للآدمي فيها حق خالص، لأنها مباحة بالشرع[١٣]، أو لأن الأفعال لا تكون مباحة إلا بإباحة الشرع لها سمعًا، أو لأنها غير حسنة ولا قبيحة عقلاً[١٤]، وبالتالي ظهر لدينا في فلسفة الحق والقانون ما أسميناه بـ(مركب الحق الحلولي).

٣ - مركب الحق الحلولي:

هو **"المركب الجامع للاهوت وناسوت الحق في تعبير قانوني واحد"**، الصلاة مثلاً حق على الآدمي لله، كما أنها حق للآدمي على الآدمي لأنها ﴿تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[١٥]، فتحفظ الحقوق بين الآدميين، وكذلك الأمر في شتى الأحكام إيجابًا وسلبًا وبدرجات الإلزام المختلفة.

---

(١٢) حري بنا أن نذكر أن الأزدواجية نفسها (اللاهوتية/ الناسوتية) واقعة في الحق الأول والثاني كذلك، أي المستويين: الأنطولوجي، والإبستيمولوجي، غير أن بحث هذه النقطة موضوع لأبحاث تالية تخرج بنا عن موضوعنا الحالي.

(١٣) "وأما سائر الأقسام - وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف - فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟" أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج١، القسم الثالث: المقاصد، ص ١٣٠.

(١٤) أبو حامد الغزالي: المستصفى، سبق ذكره، ص ٦ ، ص ٤٥ - ٤٦.

(١٥) العنكبوت - ٤٥.

(وقد أثر هذا المركب على معنى الحق في علم أصول الفقه، كما أثر على معناه في سواه من العلوم الإسلامية، والوعي الإسلامي، ثم الواقع الإسلامي كنتيجة، فقد بدل هذا المفهوم المركب- أو أنشأ- مفهومي الحقيقة والقيمة، وبالتالي نظرية المعرفة ونظرية القيمة، في الوعي واللا وعي الإسلاميين. وإذا كان هذا البحث بصدد أحد جوانب نظرية القيمة، فإننا قد تعرضنا في بحث سابق لتطبيق ذلك المركب في مجال نظرية المعرفة[١٦]، حين نقدنا ما دعاه الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠م) بالمعقول الديني[١٧]، وصفة الديني متسمة هنا بالدقة نظرًا لأنها ظاهرة دينية في الأساس، أي: ظاهرة الجمع بين الإبستيمولوجي والأكسيولوجي في مركب واحد نظري، وتعبير واحد نصي، وقد تبادل كل من الطرفين التأثير في المركب في علاقة جدلية معقدة، حيث صارت الحقائق تحمل جانبًا قيميًا معياريًا، حقائق فاضلة وحقائق راذلة، وحقائق خيرة يشرف الإنسان بمعرفتها والاعتقاد فيها، وحقائق شريرة يجب اجتنابها معرفة واعتقاداً، وتجنيب الآخرين شرها، لدرجة الرقابة أو الاغتيال الذي هو - كما قال برنارد شو - آخر درجات الرقابة، وذلك بقطع النظر عن كونهن جميعًا حقائق).

وكانت أولى وأهم نتائج تطبيق هذا المركب في علم أصول الفقه: هو استبعاد منطق ومضمون الحق الطبيعي بوصف الحقوق كلها ممنوحة من الشارع إلى المكلف، كما سيلي بالتفصيل، وقد كانت لهذا تداعياته الخطيرة في مجالات فلسفة الحق والقانون الإسلامية، والفكر السياسي عند المسلمين.

---

(١٦) كريم الصياد: نسق المنطق ومنطق النسق (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد ١٧، سنة ٢٠٠٨) ص ٢٢٩.

(١٧) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط١، أيلول ١٩٩١م)، ص ١٣٦.

أما النتيجة **الثانية**: فهي غياب الجانب الاجتماعي من العلم، نظرًا لأن البعد الاجتماعي من التشريع- تكوينيًا لا بنيويًا- فرع من البعد الطبيعي، وتفسير ذلك أن البعد الاجتماعي من الحقوق (حقوق الفرد على المجتمع والحكومة، وحقوق الحكومة على الفرد والمجتمع، وحقوق المجتمع على الفرد والحكومة، وما يستتبعها من واجبات) يعتمد أصلاً على حضور منطق ومضمون الحق الطبيعي، فبدون فكرة الحق الطبيعي، أو فكرة عنه، لا يستطيع العقل عادة أن يتصور حق الفرد على المجتمع والعكس، لأن هذا الحق حق طبيعي غير منصوص ولا مستنبط من منصوص بناءً على علة شرعية، بل من البداهة والحاجة البشرية، أي أنه حق أصلي غير ممنوح، كما أنه حق إنساني خالص، وهذا منطق مستبعد من الأساس كما ورد بصدد الحديث عن أولى النتائج، ويتمثل هذا الغياب في أن الشرع يكلف الفرد، ولا يكلف المجتمع، مع وجود قدر من التكليف الاجتماعي، غير أنه لا يتناسب مع أهمية الجانب الاجتماعي في الهوية البشرية بما يشتمل عليه من عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وبرغم أن ذلك كان من أحد نواتج غياب الفكر والوجود المؤسسي المدني في الحضارة الإسلامية نفسها[١٨] - فغياب المؤسسات المدنية الوسيطة لخص العلاقات الاجتماعية في علاقة خطية بين فرد وفرد، بين حاكم ومحكوم، وبالتالي وضعها في أبسط صورها التي لا تسمح بحضور وعي وفكر اجتماعي معقد متشعب نظرًا لغياب إشكالياته أصلاً - ففي العصر الحديث ومع ظهور المؤسسات المدنية الوسيطة بأنواعها لم يتطور العلم ليواجه ويحتوي ذلك الجانب من الوجود الإنساني.

(١٨) نجد الاهتمام بدور الفرد - النبي أو الفرد - الخليفة أو الفرد - الفيلسوف، كما نجد المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، ولا نكاد نجد دورًا للمؤسسة، فالبنية السياسية عمومًا لدي مفكري الإسلام فرد في المركز حوله محيط من الرعية أو الغوغاء أو التابعين دون مركبات جمعية وسيطة، انظر حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مج٢، ج٣ (الحكمة العملية) دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٢م) ص ١٦٧ وما بعدها.

أما النتيجة **الثالثة** من نتائج تطبيق المركب في علم أصول الفقه: فهي أنه سمح بحضور وعمل مركب مناظر في التصوف، فالمركب الحقوقي يستبعد الحقوق الطبيعية الإنسانية في المجال الفقهي العملي والسياسي والاجتماعي، والمركب الصوفي الميتافيزيقي الحلول يستبعد الوجود الطبيعي للإنسان على المستوى العقدي النظري الميتافيزيقي، فكل من المركبين يعمل في تآزر مع الآخر كترسين يتبادلان الحركة إلى ما لا نهاية.

وأخيراً فقد أدى ذلك المركب عبر مجال الحقوق إلى الاستبعاد متفاوت النطاقات والدرجات في مجال السياسة، ليس مجرد استبعاد نظري، بل الأهم هنا الاستبعاد العملي وسحب الهوية الإنسانية من أفراد أو جماعات أو دول أو أمم باعتبارها كافرة أو فاسقة أو ضالة أو ملعونة.. إلخ، ويظهر ذلك في الاعتراف العام الواسع الذي يحظى به حد الردة إلى اليوم، وهو موقف من مواقف الاستبعاد السياسي، كما أن الاستبعاد السياسي موقف من مواقفه، وذلك رغم حضوره النصي الضعيف نسبيًا (في السنة فقط)، فقد تقبل الوعي الإسلامي ذلك الحد دون تساؤل اعتقاداً وتطبيقًا في رضا وأحيانًا في حماس، والسبب الرئيسي هو غياب منطق ومضمون الحق الطبيعي للإنسان، فمن حق الإنسان الطبيعي أن يؤمن وأن يرفض وأن يدعو لما يؤمن به، العقل يقبل هذا في حالة تساوي الفرص عمليًا بين الأفراد والجماعات والدول والأمم، لكن هذا المنطق معرقل في الوعي الإسلامي بسبب حضور وفاعلية المركب الحقوقي موضوعنا الحالي.

٤ - الحق:

نستطيع الآن الوقوف على الملامح الأساسية لمعنى وبنية مفهوم "الحق" في علم أصول الفقه: فالحق في هذا الحقل مفهوم ثلاثي مركب عضوي بشكل لا يقبل الفصم

عمليًا – وإن كان يقبله لأغراض الوصف أو التحليل نظريًا – من ثلاثة مفاهيم تحتية: **الحق الأنطولوجي**: وهو وجود الموجود بما هو وجود وبما هو موجود، **والحق الإبستيمولوجي**: وهو مطابقة القول أو الاعتقاد أو كليهما لواقع ذلك الوجود وموجوداته، والحق الأكسيولوجي: وهو ما ينسب من قيمة مادية أو معنوية عينية أو نقدية ويصير مستحقًا أو واجبًا بين الموجودات الطبيعية والميتافيزيقية، العاقلة وغير العاقلة والجمادية، طبقًا لهذا القول أو الاعتقاد الموافق لواقع ذلك الوجود وموجوداته.

وبينما تتكون بنية مفهوم الحق من ثلاثة مفاهيم تحتية، تتكون بنية مفهوم الحق الثالث في بنية الحق (الحق الأكسيولوجي) من مفهومين، أو نوعين من الحق، الحق الإلهي، والحق الإنساني، مما أمكن التعبير عنه بمفهوم (مركب الحق الحلولي)، والذي تحدث فيه الهوية وتتشكل بين حقوق الله وحقوق الآدمي، وينتفي الوجود المستقل لحقوق الإنسان الأصلية.

الفصل الثاني

مفهوم "الإنسان" في علم أصول الفقه

١ - المسألة:

كمفهوم الحق لم يلق هذا المفهوم عناية نظرية من الأصوليين القدماء ويتضح هذا في الاستعمال الأكثر للفظي **الإنسان** أو **الآدمي** والاستعمال الأقل للفظي **الإنسانية** أو **الآدمية**[١]، وكان استخدام صيغة المصدر الصناعي كفيلاً بتوجيههم تلقائيًا نحو تحديد المفهوم والعكس، مما يجعل البحث القائم على الاستقصاء اللفظي الاستعمالي والدلالي غير دقيق النتائج، إذ يتعرض للفظ نادر الورود (الإنسانية)، أو لفظ عام غير محدد المعنى لدى الأصوليين بوضوح (الإنسان أو الآدمي).

---

(١) انظر مثلاً: على الترتيب: المصدر، إنسان، أدمي، إنسانية، أدمية.

- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره: ٦، ٨، ٠، ٠.
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره: ٨٠، ١٧، ٥، ٠.
- وأبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره: ١٤٨، ١٦، ٢، ٣.
- على بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره: ٩٢، ١٥، ١، ٠، ٠.
- أحمد بن على الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره: ٧٠، ١٢، ٠، ٠.
- بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العافي، مراجعة: عمر سليمان الأشقر (دارالصفوة، الغردقة، ط٢، ١٩٩٢م): ١٧٨، ٣٢، ١، ٢.

وإنما يمكن فهم واكتشاف مفهوم الإنسان لديهم عن طريق المفاهيم المكونة له، إذا كان تتبع مثل هذه المفاهيم أيسر نسبيًا، وهي على التحديد: **الفطرة الإنسانية، العقل، التكليف.**

الفطرة لأنها تمثل الطبيعة البشرية قبل الاجتماع، **والعقل** لأنه ما ميز الإنسان فطريًا بالوعي والقدرة على الاختيار وفهم الأحكام الشرعية وفهم النص وفهم الواقع (وهو التمييز الطبيعي الأفقي الفطري غير الممنوح)، **والتكليف** لأنه البعد الذي ميز الإنسان شرعيًا بتطبيق الأحكام الشرعية وصيانة الحقوق (وهو التمييز الميتافيزيقي الرأسي الممنوح من أعلى).

والسبب الجوهري لعدم تعرض الأصوليين لهذه المسألة: هو ذلك المفهوم الثالث (التكليف) الذي هو نفسه أحد المفاهيم المركبة لمفهوم الإنسان في علم أصول الفقه، فالتكليف غير محمول على الفطرة، أي لم تكن الفطرة بريئة في البدء ثم هبط التكليف من السماء، بل الإنسان مكلف – كما سيلي بالتفصيل في نقطة (ج) من هذا الفصل –

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، تقديم وتحقيق وفهرسة: عبد العظيم الديب (مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط١، ١٣٩٩هـ): ٢٩، ٧، ٠..
- أبو إسحق إبراهيم بن على بن يوسف الشيرازي الفيروز أبادي الشافعي: اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م): ٨، ٢، ٠..
- منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، دراسة وتحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٩٩٩م): ١٩٩، ١٦، ٠، ١.
- أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره: ١٧٠، ١٣، ١، ١.
- أبو بكر بن العربي المعافري المالكي: المحصول في أصول الفقه (دار البيارق، عمان، ط١، ١٩٩٩م): ١٣٢، ٢، ٢..
- محمد بن على بن محمد الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٢م): ٣٣، ٤، ١..

بفطرته، نحن نتكلم إذن عن مفهوم المكلَّف لا الإنسان، فحل البحث في أحكام التكليف وشروطه محل بحث مفهوم الإنسانية.

وغياب فكرة الإنسان الطبيعي تتضافر كما نرى مع غياب فكرة الحق الطبيعي، لأن الاعتراف بوجود الإنسان في لحظة من اللحظات خارج الإطار التكليفي يفتح المجال أمام التساؤل عما له وما عليه من حقوق وواجبات طبيعية مستقلة عن الإطار الشرعي.

٢ - الفطرة:

إن بحث مفهوم الفطرة لدى الأصوليين ليس ضروريًا فقط من جهة أهميته في مجال بحث مفهوم الإنسان في علم أصول الفقه، بل كذلك يتفرد بأهمية خاصة إذ يتعلق بمرحلة (الإنسان قبل التكليفي أو الإنسان الطبيعي)، أو التي يفترض بها أن تكون كذلك.

ولم يتوقف كثير من الأصوليين أمام مفهوم الفطرة مباشرة، كما لم يتوقفوا إزاءه غالبًا بأية صورة، وإنما ظل ذلك المفهوم كامنًا في الخلفية الفلسفية لديهم مانحًا إياهم فكرة عامة ضبابية عن الطبيعة البشرية، ترسم مسار أبحاثهم تارةً، ويعيدون هم رسمها إذا فرضت عليهم مقدمات أو نتائج بحوثهم ذلك تارةً أخرى، ولهذا لم يتعرضوا لهذه الفكرة بالتحديد الواضح.

وفطرة الإنسان لديهم مفهوم بيولوجي، كفطرة الحيوان الذي لا يعقل ولا توجهه المبادئ الأخلاقية بل الحاجات الجسمية، وقد يبدو هذا مستغربًا عند البعض حين يتناقض ظاهريًا مع حقيقة التكريم والتكليف عند الأصوليين، غير أن التكريم والتكليف لا يتناقضان مع حال الحيوانية، لأن الحيوانَ قد يكرم وقد يكلف، بل يكون التكليف عندئذ تكريمًا له.

كان تصور الأصوليين عن الفطرة الإنسانية هكذا: فطرة كائن بسيط الاحتياجات، بسيط التكوين جداً، كالأميبا التي هي خلية حية منفردة، خلية تبحث ولا تني عن المأكل والمشرب والجنس والملبس والمسكن والراحة، ولم يفكروا أن الإنسان في حالة استيفاء هذه المطالب سيبحث عن مطالب أخرى أبعد، كالسلطة، والعلم، والغنى، والفن، والحب، والشهرة، والخبرة الروحية والصوفية، وربما الزهد والفقر المتعمد حتى ليتخلى الإنسان بنفسه عن مطالبه الجسيمة في آخر المطاف في سبيل تلك المطالب الأعلى التي تتحقق من خلال تفاعل الفرد مع الفرد (كالحب)، أو مع المجتمع (كالسلطة والفن والشهرة والغنى)، أو مع الطبيعة (كالعلم والغنى)، أو مع الذات والله (كالخبرة الروحية والصوفية والزهدية).

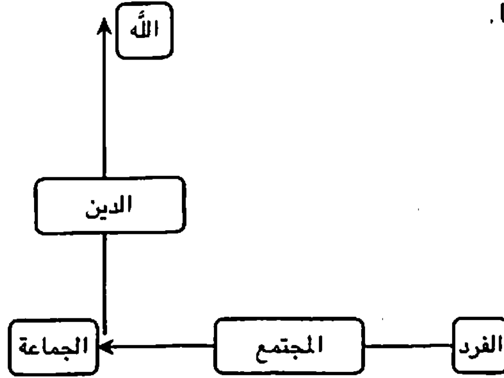
والواقع أن الأصوليين نظروا إلى الفطرة الإنسانية في لحظة واحدة من منظور إستاتيكي، ولم ينظروا إليها باعتبارها كياناً ديناميكياً متطوراً مع تقدم الحضارة وتعقد الثقافة. فالفطرة أعقد تكويناً بكثير مما تصوروا، ولا يمكن تلخيص وجودها الجسمي والروحي والاجتماعي والميتافيزيقي والنفسي والعقلي في خلية.

والملاحظ على هامش هذه النقطة أن فكرة الأصوليين إلى اليوم عن الفطرة الإنسانية بهذا الاختزال، وأن فارقاً أساسياً بينهم وبين العلمانيين من جهة، وبين الصوفية من جهة أخرى في كثير من المسائل يكمن في هذا التصور، فمثلاً لا يعترف الأصوليون أمام النصوص بأهمية الفن (التصوير والموسيقى على الأخص) لأنهم لا يعتبرونه مكوناً أساسياً متجذراً في الفطرة البشرية، على حين يعتبره العلمانيون والصوفية كذلك، أو بالأحرى، فالأصوليون لا يعتدون قليلاً أو كثيراً ببحث الطبيعة البشرية ولا بدور مفهومهم عنها في فهم الشرع مقاصد وأحكاماً.

وعلى أساس هذه الخلية – الفطرة البشرية – برر الأصوليون بناء الشرع بكلياته وجزئياته عبر خطوتين:

١ - تأسيس الاجتماع البشري (المجتمع) على البيولوجيا.

٢ - تأسيس الاجتماع الكوني (الدين) على عجز الاجتماع البشري في مواجهة متطلبات البيولوجيا.



(تعامد المحور الرأسي (الجماعة-اللّه) على المحور الأفقي (الجماعة-الفرد)

فالفرد ليس بمستغن عن الجماعة، والجماعة ليست بمستغنية عن اللّه، وهكذا تحقق التعامد المحور الرأسي (الجماعة-اللّه) على المحور الأفقي (الجماعة-الفرد)، فلما كان الفرد عاجزًا أمام استيفاء كل متطلباته الجسمية احتاج الاجتماع، ولما كانت من طبيعة الفرد تلبية هذه الحاجات بكل السبل المتاحة وقع الصراع وحدث الفساد، فنزل الشرع ليصلح ما فسد، فمنطق الشرع إذن-من هذه الوجهة من النظر-أنه نزل للإصلاح مقابل الإفساد، وليس للعدل مقابل الظلم، ولا لإحقاق الحق مقابل الجور عليه[٢].

---

(٢) "(إن) حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل (الإنسان) تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث... وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فنأخذ (المكلف) في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام=

وهذا منطق لو دققنا النظر لا مجال في مقدماته للحديث عن الحقوق الطبيعية، حيث إن الأساس في نزول الشرع تبعًا له هو ضرورة إنهاء الصراع وحقن الدماء، لا رد الحقوق إلى أصحابها، وإلا كانت المقدمة الأولى هي الحقوق، والثانية هي الصراع، والنتيجة هي الشرع.

والعقل يقول: إن للبشر حقوقًا متساوية في الأرض وما عليها في حالة الطبيعة، ولما كان التساؤل عن مصدر ثروات الأثرياء وفقر الفقراء مستبعدًا لأسباب تتعلق بتوزيع الثروات والسلطات من جهة، وتوزيع أشكال الخضوع والبؤس من جهة أخرى في المجتمع الإسلامي، فقد استبعد الأصوليون (وهو شك قائم) التساؤل عن الحقوق الطبيعية، لأن طرح هذا السؤال هو إرسال لعلامات الاستفهام لتتطفل على فكرة الناس عن البينية الاجتماعية القائمة وتنخر فيها وتُعَشّش لتصيبها بالثقوب والشقوق والشيخوخة، وربما التحلل والسقوط في النهاية لصالح بنية جديدة.

والتناقض الذي وقع فيه هذا المنطق فعلاً هو تفريغ العدل من أي مضمون، فلا عدل (ولا ظلم) قبل إقرار الحق الطبيعي صورة ومضمونًا، ولا مجال بالتالي للحديث

= بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب (التعاون) بغيره، فصار يسعى في (نفع) نفسه واستقامة حالة بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه" أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج١، القسم الثالث: المقاصد، ص ١٣٦، ١٣٧.

- انظر كذلك: "ولو قدرنا فقد هذه المراسيم المدعية والأحكام الشرعية الموضوعة للأفعال الإنسانية لصار الناس فوضى فوضى حملاً مضاعفين لا يأتمرون لأمر آمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر، وفي ذلك من الفساد في العباد والبلاد لا خفاء به" أبو الفتح أحمد بن على بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد على أبو زيد (مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٣م) ج١، ص ٤٧ - ٤٨.

- وانظر كذلك: ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، سبق ذكره ص ٣٥ - ٣٦.

عن الشرع من حيث كونه عدلاً بالمعنى الحقيقي (والحقوقي) لهذه الكلمة قبل إثبات الملكيات الشرعية، هذا بالإضافة إلى التناقض الخارجي مع واقع الفطرة البشرية المعقد والديناميكي كما سبق.

وعلة هذين التناقضين في بحث الأصوليين للفطرة البشرية: أنهم استعملوا فكرتهم عن الطبيعة البشرية استعمالاً تبريريًا مزدوجًا يخدم نظرياتهم، تارة لتبرير مقدمة، وتارة لتبرير نتيجة، ولم يبحثوها بحثًا راديكاليًا نقديًا يقدم المشاهدات الواقعية والمستلزمات المنطقية على المستلزمات البراجماتية.

٣ - العقل :

كما كانت فكرة الأصوليين عن الفطرة بيولوجية، فقد كانت فكرتهم عن العقل فيزيولوجية، ونعني بهذا الوصف: تلك الفكرة عن العقل باعتباره مجرد وظيفة للمخ، لا كجوهر ميتافيزيقي، أو منهج، أو نظرية، أو أيديولجيا، أو ملكة ناقدة مبدعة. وقد حصر الأصوليون هذه الوظيفة في عملية الانتباه، وهي عملية نفسية أقرب إلى السلبية، لأنها أقرب إلى التلقي من المشاركة، وهذا الانتباه هو الانتباه اللازم لإدراك الأمر الشرعي (أحكام التكليف)، والظروف المحيطة الشارطة للتكليف به أو المانعة منه.. إلخ (أحكام الوضع). ورغم أن فلاسفة الإسلام ومتكلميه والكثير من علماء أصوله قد بحثوا واستعملوا مفهوم العقل مرارًا بمعاني أكثر ثراءً، إلا أن أصول الفقه قد تعاملت مع العقل البشري بهذا الاعتبار، وقد صار العقل بهذا المعنى تحديدًا شرطًا من شروط التكليف.

ويتضح هذا مثلاً في مقصد العقل من المقاصد الخمسة الرئيسية، فالشرع حفظ العقل بتحريم الخمر وحَدِّه[٣]، والخمر حين تُذهب العقل تَذهب وظيفة الانتباه، لكنها بعد زوال أثرها لا تذهب علمه أو ثقافته أو معتقداته أو ملكاته الأساسية، وهذا يعني أنهم عنوا هنا بمقصد حفظ العقل حفظاً وظيفة الانتباه من العقل، وأن العقل لم يتم التعامل معه بما يتجاوز تلك الحدود.

كما أنهم حين تحدثوا عن العقل في آلاف المواضع كشرط من شروط التكليف لم يعتبروا بأية مكونات ثقافية أو علمية أو فلسفية، وكأن الإنسان يُقبل بعقله على النصوص وهو خلو من العقل ومن النصوص الأخرى ومن الوقائع، كأنما هو آلة تستقبل وتفعل فتكون صالحة، أو لا تستقبل فتكون فاسدة ولا يجب عليها الفعل، أو تستقبل ولا تفعل فتصير عاصية ويحق عليها العقاب.

وكما عزف الأصوليون عن التعرض لمفهوم الحق، ومفهوم الإنسانية، ومفهوم الحق الطبيعي عند مناقشة الفطرة الإنسانية، فقد عزفوا عن تحديد مفهوم العقل، والسبب في ذلك أنه كان سيخرج بهم عن آلية أو ميكانيكية العلاقة التي ارتأوها بين الشارع والمكلف، فالإنسان لديهم مستقبل ومطبِّق فحسب، وهو ليس كذلك لكنهم حاولوا صياغته أو إعادة صياغته ليكون كذلك قدر الإمكان.

والملاحظ أنه قد تم بحث مفهوم العقل صراحةً أو ضمنًا خارج سياق الفهم التاريخي، بالضبط كما وقع في بحث مفهوم الفطرة، وبالتالي تَكَّون مفهومان زائفان عن الفطرة والعقل الإنسانيين، ونظراً لكونهما مفهومين استاتيكيين خارج التاريخ فقد فقدَ العلم عموماً منطق تطوره.

---

(٣) "والحد للعقل" الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص ٨، انظر كذلك "وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول" أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الوصول، سبق ذكره، ص ١٧٤.

وكانت النتيجة أننا في علم أصول افقه نجد تلك الآلية الشرعية، آلية تقع موقع النقيض من الحرية الوجودية (اصطلاحًا) التي نجدها في مذاهب التصرف والفلسفة العلمانية والدينية، والقضية ليست أن يوجد مبدأ الحرية الوجودية كمبدإ أساسي في مقدمات أصول الفقه في هذه المرحلة، بل هي اكتشاف تلك النظرة الميكانيكية التي نظر بها الأصوليون إلى الإنسان باعتباره إنسانًا آليًا، وإذا كان بعض المفكرين قد اكتشفوا تلك الميكانيكية في اللغة الشرعية والنظام التشريعي في الفقة وأصوله(٤)، فنحن هنا نصل إلى أبعد من ذلك، إلى تصور الأصوليين نفسه عن الإنسان عمومًا باعتباره آليًا، وكيف العلاقة الميكانيكية بين الشارع والمكلف الإنسان في هذا البعد الميكانيكي الواحد، والعكس.

٤ – التكليف :

يعني التكليف عن الأصوليين: التصرف طبقًا للأمر الإلهي ضد هوى النفس(٥)، وهو تعريف يثير التساؤل من جهتين: **الأولى**: ما المقصود بهوى النفس: هوى النفس الفردية؟ أم الجماعية؟ **والثانية**: من هو المكلف بالضبط؟

والدارس لعلم الأصول يعرف أن المقصود بهوى النفس هوى النفس الفردية، هوى الفرد وليس هوى الجماعة، فالشرع يكلف الفرد ولا يكلف المجتمع، وهذه القضية ليست

---

(٤) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ج٢، ص ٥١٧.

(٥) "تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله وهذا كاف هنا" الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص ٢٩ "الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادًا لله" السابق، الموضع نفسه. وانظر حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ص ٥٠٩ – ٥١٠.

مطلقة، ففي فرض الكفاية مثلاً بعد اجتماعي واضح، وهناك تشريعات اجتماعية أهمها الزكاة، ولكن التنظير الأصولي المعنيّ فى الدراسة لم يطور ذلك البعد الاجتماعي ولم يعتد كثيراً به، ذلك أن الأصوليين لم يعتدوا بالبعد الاجتماعي من الإنسان كما لم يعتدوا به في الفكر التشريعي لعدة عوامل، من **بينها**-كما أسلفنا القول-غياب المؤسسة المدنية الوسيطة في العصور القديمة والوسطى، **ومنها** غياب البعد الطبيعي من الحقوق، **ومنها** غياب البعد الطبيعي من الإنسان، والنتيجة: أن الإنسان عند الأصوليين فرد بسيط لا يدخل في تكوينه النسيج الاجتماعي بالغ التعقيد، وقد دعمت هذه الفكرة حالة غياب البعد الاجتماعي من الفكر التشريعي الإسلامي الذي كانت له الصلاحية لتكليف الدولة تجاه المجتمع والفرد، وتكليف المجتمع تجاه الفرد والدولة، وتكليف الفرد تجاه المجتمع والدولة، مع ظهور المؤسسة المدنية في العصر الحديث.

أما **السؤال الثاني**: من هو المكلف؟ فيجد إجابته في مئات المواضع بأقلام الأصوليين مباشرة: الحياة، الإسلام، البلوغ، العقل، العلم، الفهم، القدرة[٦]، وهو توصيف صحيح للمكلف خاصة بالنسبة للشرط الخاص بالإسلام، فلا يكلف إلا من ارتضى لنفسه وعلى نفسه منطق ذلك التكليف، هذا من اللفظ.

أما من المعنى والنظرية فالأمر جد مختلف، فلو كان التكليف يجب على المسلم فقط لحوسب غير المسلم على معتقده، لا على الإسلام، والاعتقاد العام لدى الأصوليين والوعي الإسلامي العام والغالب أن غير المسلم يحاسب على عدم إيمانه بالإسلام، لا

---

(٦) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)، ص ٢٦.

على دينه، وهناك انتقادات مباشرة للرأي المخالف من الأصوليين يمكن استبصار ذلك المعنى فيها بوضوح(٧).

---

(٧) "ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضًا معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط لأن الله تعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفًا من الله تعالي إذ استد عليهم طريق المعرفة، وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع، ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية، فإنا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة فيعلم أيضًا ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله، ويعلم قطعًا أن المعاند العارف مما يقل وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى كقوله تعالي (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) ص ٢٧ وقوله تعالى (وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم) فصلت ٢٣ وقوله تعالى ٥٤ (إن هم إلا يظنون) الجاثية - ٢٤، وقوله تعالى (ويحسبون أنهم على شيء) المجادلة ١٨، وقوله تعالى (في قلوبهم مرض) البقرة ١٠، أي شك وعلى الجملة ذم الله تعالي والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة، وأما قوله: كيف يكلفهم ما لا يطيقون؟ قلنا: نعلم ضرورة أنه كلفهم أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه، بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر، حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل" أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص ٣٤٩.

- وكذلك: "ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع، فتقول له: إن أردت أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فهذا غير محال عقلاً ولكنه باطل إجماعًا وشرعًا كما سبق رده على الجاحظ وإن عنيت به: أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده، فتقول: كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا وإثبات الصانع ونفيه حقا وتصديق الرسول وتكذيبه حقا وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية؟ إذ يجوز أن يكون الشيء حرامًا على زيد وحالاً لعمرو إذا وضع كذلك، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها، فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ، فإنه أقر بأن المصيب واحد ولكن جعل المخطئ معذوراً، بل هو شر من مذهب السوفسطانية لأنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات، فهذا أيضًا لو ورد به الشرع لكان محالاً بخلاف مذهب الجاحظ، وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأولوه وقالوا أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير" السابق، ص ٣٤٩، ٣٥٠.

وفي ما سبق من النقطة الأخيرة المتعلقة بما هية المكلف تناقضان: **الأول**: التناقض مع لفظ شروط التكليف كما ذكرنا، **والثاني**: التناقض مع واقع الفطرة البشرية التي تخلو من الإيمان المسبق أو المعرفة المسبقة بالتكليف.

إذن فالتكليف قام عند علماء الأصول على تغييب بعدين: الطبيعي والاجتماعي، وذلك لأغراض حفظ القومية الإسلامية والإبقاء على الأوضاع الاجتماعية القائمة في المجتمع الإسلامي، كما سيلي في الفصل القادم.

٥ - الإنسان:

نستطيع الآن الوقوف على السمات الأساسية لمفهوم الإنسان في علم أصول الفقه، فالإنسان في هذا السياق:

١ - كائن بسيط الاحتياجات، ذو فطرة بيولوجية تبحث عن سد شهواتها الجسمية وحاجاتها الأولية من المأكل والمشرب والجنس والملبس والمسكن والراحة؛ ولذلك فهو بلا حقوق طبيعية، كالحيوان الذي ليست له حقوق إلا ما يمنحها له الإنسان، نظراً لافتقاره للوعي وانهمامه بالجسد.

٢ - كائن لم تتعد حدوده من التعقل حدود وظيفة الانتباه، فاقتصر دور العقل لديه على الاستقبال والفعل.

٣ - كائن مكلف بالفطرة، وليس تكليفه مبنياً على اختياره الحر، وهو تأكيد على غياب الجانب الطبيعي منه.

٤ - كائن مفرد كوحدة مستقلة لا يدخل البعد الاجتماعي في تكوينه، وهو تأكيد على غياب البعد الاجتماعي منه.

الفصل الثالث

مفهوم "حقوق الإنسان" في علم أصول الفقه

رأينا **أولاً** أن مفهوم الحق في علم أصول الفقه مفهوم مركب من جهتين: **الأولى** أنه يجمع معاني الوجود والصدق والقيمة، **والثانية** أنه يجمع البعدين الإلهي والإنساني في بعد القيمة منه، ولما كان مركب الحق يستعمل بصورته الثلاثية المركبة دائماً ولا يقبل الفصم عملياً فقد أدت جهة التركيب الأولى إلى جهة التركيب الثانية أعلاه.

ورأينا **ثانيًا** أن مفهوم الإنسان في علم أصول الفقه مزيج من طبيعة الخلية الوحيدة بسيطة التركيب والاحتياجات، وطبيعة الإنسان الآلي الذي يقف دوره عند حدود الاستقبال والتنفيذ، أو ما يمكن إجماله بتعبير (الخلية البيوميكانيكية)، بالإضافة إلى أنه دون فطرة حقيقية، فهو مكلف قبل ميلاده، وهو كائن ذو وعي منتبه فقط لا ناقد، وأخيراً فهو منفرد بسيط لا يدخل البعد الاجتماعي في تركيبه.

ومحصلة النتائج السابقة: أن "حقوق الإنسان" في السياق الأصولي في علم أصول الفقه هي **(حقوق ممنوحة من الله إلى الإنسان)** في واقع الأمر، فلا توجد في هذا السياق النظري حقوق إنسانية صرفة من جهة، كما لا توجد حقوق طبيعية للإنسان من جهة أخرى.

ولما كانت فلسفة حقوق الإنسان قد قامت في السياق العلماني على أساس الاعتراف المعلن والضمني بالحق الطبيعي صورة ومضموناً، فإن حقوق الإنسان في السياق الأصولي تختلف اختلافاً جذرياً عنها:

١ - فحقوق الإنسان في السياق العلماني عامة مساوية لكل البشر نظريًا[١]، ومتساوية بينهم، أما في السياق الأصولي ففكرة الحقوق الممنوحة تفتح الباب للتمييز، وهو الذي يتم في السياق الأصولي على هيئة استبعاد المخالف في العقيدة عمليًا، حقوقيًا وسياسيًا واجتماعيًا، بشكل ما وبدرجة ما.

٢ - وحقوق الإنسان في السياق العلماني منها ما هو فردي (كحق حرية العقيدة على الفرد تجاه فرد)[٢]، ومنها ما هو اجتماعي (كالحق في حد أدني من الدخل المادي يضمنه المجتمع للفرد)[٣]، أما في السياق الأصولي فلا توجد حقوق للفرد بالمعنى النظري الدقيق لأن كل الحقوق ممنوحة، كما لا توجد حقوق اجتماعية للسبب نفسه، ولكن القضية الأساسية هي أن فكرة (حق الفرد على المجتمع) ضعيفة الحضور في السياق الأصولي بسبب تغييب البعد الاجتماعي الذي هو-تكوينيًا لا بنيويًا- فرع من

(١) انظر مثلاً: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص ١٨ ، ٢٨.

(2) "Everyon has the frereedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance". "Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers". The Univeraration of Human Rights (UDHR), www. un. org/Overview/rights, Articles 18,19.

(3) "(1) Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services, and the right to secuity in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances bey ond his". UDHR, Article 25 .

البعد الطبيعي كما أسلفنا القول، وبسبب غياب مفهوم المجتمع ككيان متميز عن مجموع أفراده[٤].

٣ – وحقوق الإنسان في السياق العلماني تتحرك في مجال مقولات صورية غير متعينة، كحق حرية العقيدة مثلاً الذي لم يحدد أية عقيدة[٥]، أو كحق الاعتراف العام بالشخصية القانونية للفرد، فلم يحدد النص أي قانون[٦]، أما في السياق الأصولي فالحقوق علاقات بين مقولات ومفاهيم متعينة: كالإسلام أو العقيدة الصحيحة[٧]، أو (الشريعة)[٨] التي لها تخصيص واضح في السياق الإسلامي، وذلك من أثر غياب منطق الحق الطبيعي، فالحقوق إذا كانت ممنوحة وغير عامة (راجع النقطة: ١) ينتفي

---

(٤) تم الاستشهاد هنا ببعض مواد من مواثيق حقوق الإنسان في الإسلام لغرض ضرب مثال متقدم ومعاصر ويقوم على الوعي بفكرة حقوق الإنسان، وليس معنى هذا أن النقد الموجه أعلاه يخص هذه المواثيق فحسب، بل يعم السياق الأصولي الحقوقي عموماً، بما ينسحب منه على الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي.

(٥) انظر التعبير بـ: conscience, thought, religion في UDHR, Article 18,19.

(6) "Everyone has the right to recognition everywhere as a person befor the law". UDHR.

(٧) انظر مثلاً: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام: "المادة العشرة: الإسلام هو دين الفطرة في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان (المعهد الدبلوماسي، عمان، الأردن، ط١، ١٩٩٦)، ص ٦٦، وكذلك: "وأن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة" ١– أ، المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٨) "كذلك لا يجوز استثمارها (مصادر الثروة) فيما حرمته الشريعة" البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام: ١٥– هـ، نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص ٢٢٠.

– وكذلك: "المادة الثانية عشرة: لكل إنسان الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل" إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص ٦٦.

منطق أو قانون موحد لصياغتها بشكل يمكن تعقله، وبالتالي لزم في صوغها التعيين والنص، لأنها غير قابلة للاستنباط طبقًا لمبدأ ومنطق عامين.

٤ – وحقوق الإنسان في السياق العلماني حقوق مستنبطة من الطبيعة البشرية على حال البداهة أولاً، ومن المتطلبات البشرية المعاصرة (كحق التعلم مثلاً)[٩] ثانيًا، لكنها في السياق الأصولي حقوق منصوصة، فالحق الممنوح لا يكون كذلك إلا بنص، وهو العامل كما سبق في كون الحقوق في السياق الأصولي متعينة، لأن النص كفعل يتعامل مع الجزئيات غالبًا بينما ينزع العقل إلى التجريد وإدراك الكليات.

٥ – وحقوق الإنسان في السياق العلماني مرتبة في بنية أفقية، لا أولوية فيها لحق على آخر، وإذا حدثت الهيراركية تظل البنية أفقية في أغلبها، ذلك أن أغلب هذه الحقوق لا يمكن التضحية به لحساب بعضها، بينما في السياق الأصولي-وخاصة في صياغة الشاطبي للمقاصد الخمسة في وضع الشريعة ابتداءً-ترتيب الحقوق في بنية رأسية، حيث تتفاضل فيما بينها في الرتبة والأهمية، فالحقوق الأكثر ارتباطًا بالله جعلت على الرأس، والحقوق الأكثر ارتباطًا بالإنسان هبطت إلى القاعدة، فالحق الأول في هذه الصياغة هو (الدين)، يليه (النفس)، ثم العقل والنسل والمال[١٠]، وقد وقعت هذه التراتبية نظرًا لكون الحقوق ممنوحة من الله إلى الإنسان، فكان من المستبعد أن تتقدم

---

(9) "(1) Everyone has the right to education. Education shall be free, at least in the elementary and fundamental stages. (2) Education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms". UDHR, Article 26 .

(١٠) " فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، (سبق ذكره)، مج١، القسم الثالث– المقاصد، ص ٢٢٨.

حقوق الإنسان (أو الجانب الإنساني بالأدق من الحقوق) لتصير على قدم المساواة مع (الدين)، لأنها غير أصلية ولا مستقلة.

٦ - وحقوق الإنسان في السياق العلماني تشمل حقوقًا ومطالب إنسانية أكثر تنوعًا بشكل كبير بالمقارنة مع واقع الحال في السياق الأصولي، ففي رأي جون فينس John Finnis (١٩٤٠-؟) أحد أهم فلاسفة القانون الطبيعي المعاصرين: أنه بالإضافة إلى حقي الحياة والدين (المتوفرين لدي الأصوليين) هناك حقوق أساسية أخرى، كحق المعرفة، واللعب، والخبرة الجمالية، والاجتماع والصداقة، وقابلية التعقل العملي Practical Reasonableness، وفينس حتى في وضعه للدين في هذا السياق لا يعتبره واجبًا بل حقًا[11]، وذلك بسبب تصور الأصوليين المحدود عن الفطرة.

تلك كانت أوجه الاختلاف الأهم بصدد مفهوم وفلسفة حقوق الإنسان في كل من السياق العلماني والسياق الأصولي، وهذه النتائج مقدمات لفهم مسألة ذلك المفهوم في المجال الإسلامي عمومًا، حيث ينبغي التمييز بين وضعية تلك المسألة في السياقين قبل الشروع في محاولات تلفيقية تنطلق من موقف دفاعي بالدرجة الأولى، وقبل الشروع كذلك في محاولات تجديدية للمفهوم وفلسفته في السياق الأصولي.

- وكذلك: "فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش" السابق، ص ١٤.

- وانظر كذلك: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرًا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودًا من أجله على ما قال تعالى" (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) "الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره ص ٢٣٨.

(11) Raymond Wacks: Philosophy of law (oxford University press, New York, 1st Ed., 2006) p. 14 .

خاتمة

أزمة حقوق الإنسان في السياق الأصولي

١ - ملاح الأزمة:

لا مبالغة في القول بوجود أزمة واقعية بصدد هذه القضية-قضية حقوق الإنسان في السياق الأصولي- وفي لبه - علم أصول الفقه- قد عرقلت لزمن طويل حل هذه القضية في ذلك السياق من جهة، كما تسببت من خلال الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي في الكثير من حوادث الإرهاب والاغتيال والاستبعاد العملي أو بالفتوى، والذي وصل في أحيان كثيرة إلى مستوى الخطاب السياسي الرسمي أو المعارض أو الثوري من جهة أخرى، وتتمثل أهم ملامح هذه الأزمة في:

١ - طائفية الحقوق: فالسياق الأصولي يفرض تمييزًا وضحًا بين حقوق المسلم وغيره، وضد هذه النقطة قد يقوم نقدان: **الأول:** أن التمييز نفسه يقع في السياق العلماني حيث تميز الدولة بين حق حامل الجنسية وحق من لا يحملها، ولكن الدين وفلسفة الحق يفترض بهما أن يعلوا على الجنسيات والحدود السياسية، وبالفعل فميثاق حقوق الإنسان العالمي عابر للجنسيات ويشكل ضميرًا حاضرًا في خلفية العلاقات الدولية، صحيح أن هذا الضمير يتم تجاهله في أغلب الأحيان، ولكن ذلك حال الضمير عمومًا حيث لا يملك سلطة التنفيذ، ولكن المكسب النسبي والخطوة التي للأمام أنه موجود، وأنه يحرك إرادة الشعوب في الدول الديمقراطية لإرغام الحكومات أحيانًا على

المثول له، بل لا معنى للديمقراطية أصلاً بدون هذا الضمير لأنها بدونه قد تكون ديمقراطية اختيار ديكتاتور فاشستي أو قائد استعماري.

وأما النقد **الثاني**: فهو أن الإسلام لا يفرض ذاته على أحد ولا يمنع أحداً من ذاته، وأن من يؤمن به فإنما يفعل ذلك من واقع إرادته الحرة ومن لا يؤمن يخضع لهذا التمييز مختاراً، أو بالأحرى أن البشر- لا الشرع- هم الذين اختاروا لأنفسهم هذا التمييز، وهذا مخالف لواقع الحال، فالملايين من الأطفال يولدون على أديان آبائهم دون اختيار من جهة، ويستمرون على عقائدهم في مواجهة حد الردة أو اضطهاد الأسرة والمجتمع والدولة من جهة أخرى، وبالتالي تصيبهم هذه الطائفية الحقوقية دون مسئولية حقيقية من جانبهم.

٢ - عدم الاعتراف بآمال وغايات إنسانية متقدمة: كالفن والخبرة الروحية... إلخ، أو أن يكون هذا الاعتراف محدوداً باعتبارها غايات ثانوية.

٣ - عدم الاعتراف الكامل بحق حرية العقيدة، ونعني بـ"الكامل" هنا: حق كل إنسان في اعتناق أو تبديل على مستوى الإعلان والممارسة(١).

---

(١) انظر مثلاً: البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان فيما يخص هذه النقطة:

"١٢ - حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير:

(أ) لكل شخص أن يفكر، يعتقد، ويعبر عن فكره ومعتقده، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾﴾ (الأحزاب: ٦٠، ٦١).

(ب) التفكير الحر - بحثًا عن الحق - ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ (سبأ: ٤٦).

٤ - غياب حق الضمان الاجتماعي بمناحيه المختلفة من الفكر التشريعي الأصولي.

(ج) من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ.. وهذا أفضل أنواع الجهاد: "سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر" (رواه الترمذي والنسائي بسند حسن).

(د) لا حظر علي نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣).

(هـ) احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

١٣ - حق الحرية الدينية:

لكل شخص: حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقًا لمعتقده: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)﴾ (الكافرون: ٦)".

- ففي الفقرة (أ) و(د) من المادة (١٢) ما يقبل التأويل لإطلاق الرقابة لآخر مداها، وما يميز بين المسلم وغيره في التعبير عما يؤمن به. كما أن المادة (١٣) تلتف حول قضية حد الردة على أهميتها هنا، وبرغم أنها نفسها تستدعيها بالبداهة.

- فقرتا البيان نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص ٢١٧ ، ٢١٨.

- وانظر شرح عدنان الخطيب لـ(شرعة حقوق الإنسان في الإسلام)، ميثاق أعدته اللجنة المكونة من: عدنان الخطيب، شكري فيصل، وهبي الزحيلي، رفيق جويجاتي، إسماعيل ماجد الحمزاوي، دمشق ١٩٨٠م. "(٤) ب- حكم الارتداد عن الإسلام: لا يقبل مسلم أن يرتد عن دينه... أما العقاب الدنيوي الواجب إنزاله بمن يقترف تلك الجريمة فهو (القتل) سندًا إلى حديث رواه ابن عباس رضي الله عن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" عن: عدنان الخطيب: حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم باستيعاب: إبراهيم مدكور (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٢م) ص ٧٨ ، ٧٩.

- وانظر التجاهل التام لقضية حد الردة في: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص ٦٥، وهو الكتاب الذي اعتبر الشريعة الإسلامية "المصدر الرئيسي لحقوق الإنسان عمومًا ص ٥٧.

٢ - الخروج من الأزمة:

إن الطريق خارج هذه الأزمة يبدأ بخطوتين:

الأولى: فصل مركب الحق الحلولي في علم أصول الفقه-راجع فقرة (ج) الفصل الأول- أي: فصل حقوق الإنسان عن حقوق الله في نظرية الحق التي يبنى العلم-أو يعاد بناؤه-عليها، بحيث يتم الاعتراف بحقوق الإنسان وحقوق الله معًا باستقلال كل من نوعي الحقوق عن الآخر، وبحيث يتم ضمان الاعتراف بحقوق أصلية للإنسان قبل وخارج التشريع، بالإضافة إلى فصل النوعين في الخطاب الحقوقي الذي يستهدف العالمية والإنسانية.

- وانظر الالتفاف حول ذكر قضية حد الردة في: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، المادة العاشرة، في: زمان العرموطي، نمير عباس، كايد هاشم (تحرير): لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص ٦٦.
- انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص ١٧ وما بعدها.
- تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص ٦٥ (الحق في الحرية الدينية).
- تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص ٢٦٥ (حرية التدين)، ص ٢٧٤ (حرية الرأي والفكر).
- التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص ١٦ - ٢٣.
- التأكيد على حد الردة: أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص ٧٩ - ٨٤.
- التأكيد على حد الردة: أيضًا: يقول أبو زهرة: "وإذا توهم متوهم من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر وهمه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا" محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص ٢٧٦.

والثانية: إحياء "الإنسان" في علم أصول الفقه: لأن علم أصول الفقه هو لب الفكر الأصولي فقد لزم إعادة بحث مفهوم الإنسان فيه من أجل حل هذه الأزمة، وذلك في ضوء وعي تاريخي وحضاري معاصر يستفيد من العلوم الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر:

١ - المصادر العربية:

١ - ابن العربي، أبو بكر المعافري المالكي: المحصول في أصول الفقه (دار البيارق، عمان، ط١، ١٩٩٩م).

٢ - ابن جزي تقريب الوصول إلى علم الأصول عبد الله محمد الجبوري (دار النفائس، عمان ط١ ٢٠٠٢م) دار الهاني، القاهر.

٣ - ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة) تقديم باستيعاب.

٤ - ابن فورك، الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني: كتاب الحدود في الأصول قراءة وتعليق: محمد السليماني (المعهد الدبوماسي، عمان، الأردن، ص١، بيروت، دون رقم الطبعة، ١٩٩٩م).

٥ - ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر.

٦ - الإخسيكي، حسام الدين محمد بن محمد الحنفي: المُذهب في أصول المذهَب على المنتخب ولي الدين محمد صالح الفرفور، تقديم: مصطفى السعيد خان (مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط١، ١٩٩٩م).

٧ – الآمدي، على بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام الشيخ عبد الرازق عفيفي (دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ط١ ٢٠٠٢م).

٨ – البزدوي. فخر الإسلام: كشف الأسرار.

٩ – البغدادي، أبو الفتح أحمد بن على بن برهان: الوصول إلى الأصول عبد الحميد على أبو زيد (مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٣).

١٠ – الجصاص، أحمد بن على الرازي: الفصول في الأصول والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٩٩٤م).

١٧ – الغزالي، محمد: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٥م).

٢ – المراجع الأجنبية:

1 - Wacks, Raymind: Philosophy of law (Oxford Unicersity press, New York, l[st] Ed., 2006).

المحور الثالث

"حقوق الإنسان في الفكر الغربي"

المصادر السفسطائية اليونانية لحقوق الإنسان

محمود مراد

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بآداب سوهاج

مقدمة

إذا كان هناك من يصف عصرنا الحالي تارة بأنه "عصر ثورة المعلومات" وتارة ثانية بأنه "عصر ثورة الاتصالات" وتارة ثالثة بأنه "عصر القطبية الواحدة" أو "عصر العولمة" فإننا نرى أن الوصف الأكثر تعبيراً عن طابع العصر الذي نعيش فيه أنه "عصر حقوق الإنسان"!! ونحن لا نطلق هذا الوصف من فراغ، أو من وحي الخاطر، فلا شك أن المدقق الحصيف فى شئون هذا العصر لن تخطئه رؤية ذلك الاهتمام المتزايد يوما تلو الآخر بحقوق الإنسان على كافة المستويات والأصعدة بدءًا من المستوى النظري لدى المشتغلين بالفكر، وبوجه خاص الفكر السياسي والقانوني، ومروراً بمستوى المتابعة والمراقبة لدى الجمعيات والهيئات المعنية. وانتهاءً إلى مستوى الدول والمنظمات الإقليمية العالمية، حتى أصبح المفهوم إحدى السمات والملامح الأساسية لعصرنا الراهن، التي تروج له من منطق الاقتناع - أو حتى التظاهر بذلك - كل الأنظمة على حد سواء بما في ذلك الأنظمة الاستبدادية والشمولية ذاتها التي هي العدو الأكبر لحقوق الإنسان.

ولدينا اليوم من الأسباب العديدة ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن الاهتمام بحقوق الإنسان سوف يستمر ويزداد بشكل بالغ السرعة والاطراد في عصرنا. وفيما يلي أهم تلك الأسباب التي تدعونا إلى مثل هذا الاعتقاد:

١ - إننا أصبحنا اليوم نعيش فيما يسمى عصر ثورة المعلومات، حيث بات من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - في عصرنا إخفاء حدث أو شيء عن أحد مهما كان موقع هذا الحدث أو اللغة التي دار بها. لقد أضحى كل شيء الآن مكشوفًا للجميع بكل اللغات وفي جميع الأماكن بالأقمار الصناعية التي تصور كل شيء على أي بقعة من الأرض، ولشبكة المعلومات العالمية التي تنقل وتتداول كل المعلومات في لمح البصر، وكذلك لوسائل الاتصال العديدة الأخرى. وأصبح من السهل معرفة أي حدث يقع في أي بقعة من بقاع العالم حالما يقع مهما كان مكانها أو حجمها، مما جعل من الصعب على الدول أن تقمع أو تنتهك أي حق من حقوق الإنسان على أرضها وتخفيه عن بقية الدول الأخرى فلا يعلم به المجتمع الدولي فيعمل على منعها من ذلك بالضغط حينًا وبالقوة حينًا آخر.

٢ - سيادة النظام العالمي الجديد وما صاحبه من تفرد قطب واحد بالسيطرة على العالم عسكريًا وحضاريًا واقتصاديًا، وانتهاء فترة الحرب الباردة بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي بانتصار المعسكر الأول وانهيار مقومات المعسكر الثاني. فقد قاد هذا إلى أن يتخذ هذا القطب المسيطر على العالم من حماية حقوق الإنسان والحريات العامة الأساسية في دول العالم المختلفة سلاحًا يرفعه في وجه الدول التي تقف في وجه سيطرته أو نفوذه، أو حتى يتصور جدلاً أنها ستفعل ذلك. لقد استعمل هذا القطب المسيطر مسألة الدفاع وصون حقوق الإنسان من الانتهاك في النظم الشمولية والدكتاتورية ورقة ضغط على الدول التي يشتم منها رائحة التمرد، أو الميل إلى الخروج من فلك نفوذه. ربما لهذا السبب نفسه نجد في الفترة الأخيرة كثيرًا من الدول - خاصة في منطقتنا - تحاول السير في الركب ولو شكليًا، فقامت بتشكيل

مجالس وهيئات ومنظمات بل وأحيانًا وزارات لحقوق الإنسان على أرضها، تسعى بذلك أن تمسح عن جبينها عار انتهاك وربما القضاء على حقوق شعوبها، وحتى لا تصنف في معسكر أعداء هذا القطب الأوحد المسيطر فتتعرض لسخطه وعداوته الظاهرية على الأقل.

٣ - إن حقوق الإنسان في عصرنا أضحت قانونًا دوليًا راسخًا يعلو على سائر القوانين الدولية والوطنية، تناصره وتحميه منظمات دولية وإقليمية عديدة وقوية، قانون يعلي من شأن الفرد، ويجعله يقف ندًا لحكومته عند مخالفتها للحقوق الأساسية للإنسان. عند إذ تسمح المنظمات الدولية العاملة في مجال حقوق الإنسان في عصرنا بأن يشكو الفرد دولته إلى هيئة خارج حدودها ويختصمها أمامها. وقد أصبح لهذا النوع من الرقابة الدولية فاعلية عظيمة في ردع الحكومات وإلزامها باحترام حقوق المواطنين المقيمين على أرضها. بل أن الدول المختلفة الآن تعدل من دساتيرها الداخلية للتوافق مع هذه الحقوق التي وقعت عليها في المعاهدات الدولية، وقد تقود مخالفة الدولة الصريحة والبارزة لقانون حقوق الإنسان هذا إلى إسقاط حكومات كاملة من سلطانها. لم يعد مسموحًا اليوم للدول المختلفة في العالم أن تتنصل من جرائم انتهاك حقوق الإنسان وحرياته التي ترتكب على أراضيها بدعوى أنها شأن داخلي لا يجوز لطرف خارجي أن ينتهك سيادتها ويتدخل في شئونها الداخلية. إذ لم تعد حقوق الإنسان اليوم شأنًا داخليًا يخص الدولة المعنية وحدها ولا يجوز محاسبتها دوليًا على انتهاكها بل أضحت شأنًا عالميًا يخص الجميع، ومن حق الجميع وقف أي اعتداء يقع عليه في أي بقعة من العالم.

وحقوق الإنسان هي ما اصطلح على تسميته في الفقه القانوني الحديث بـ"الحقوق العامة" أو "الحقوق الطبيعية" أو "الحقوق اللصيقة بالشخصية"[1]. فهي حقوق مقررة

(١) د/ حمدي محمد عطيفي: المدخل إلى دراسة القانون، جامعة أسيوط، ٢٠٠٢، ص ١٩.

لكافة الأفراد، ووثيقة الصلة بشخصية الإنسان، كما أن طبيعة الإنسان وتميزه عن سائر المخلوقات الأخرى تقتضي تقرير هذه الحقوق بحيث لا تستقيم حياة الإنسان الطبيعية إلا بالاعتراف له بها، واحترامها من قبل الآخرين. إن لكل إنسان لمجرد أنه إنسان صفة حقوقية مطلقة، وأنَّا كان الإنسان، في أي لحظة من الزمن، وفي أي مكان من العالم، فإن له حقوقًا طبيعية معينة، وهذه الحقوق إنما وجدت والإنسان في وقت واحد، إنها التعبير القاعدي عن طبيعة الإنسان نفسه، إن للإنسان الحق في أن يعيش، وفي ألا يعرقل نشاطه، وفي أن يبرم العقود... إلخ[٢] لكن إلى جانب تمتع الإنسان بحقوقه الطبيعية هذه فإن عليه التزامات يتعين عليه الوفاء بها، فكل حق يقابله دائمًا التزام. إن الإنسان يعيش في مجتمع، ويجب النظر إلى الحقوق الإنسانية في إطار المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، ففي كل مجتمع بشري هناك مبدأن يعملان هما: صالح الفرد، وأمن النظام الاجتماعي. ولا يصح لأحدهما أن يتحقق على حساب الآخر. ومن ثم ففي كل مجتمع نجد أن الدستور يحدد، وكذلك القوانين، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وكيفية ممارستها، فضلاً عن أن المجتمع الدولي ممثلاً في المنظمات الدولية، قد عمل، ويعمل على تحديد حقوق الإنسان هذه وحرياته، وإبرازها كقيم مشتركة بين كل دول العالم أجمع، وذلك بالنص عليها في العديد من الوثائق الصادرة عنها[٣].

وما من شك في أن حقوق الإنسان قديمة قدم الإنسان نفسه، إذ أنها وجدت مع الإنسان لحظة خروجة إلى الحياة، لأنها حقوق لصيقة بشخصيته وكرامته، ومع ذلك

---

(٢) برنار غروتوين: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، منشورات البحر المتوسط، بيروت، ١٩٨٢ ص ١٣٢.

(٣) د/ محمد مصلحي: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٥.

ورغم ثبوت هذه الحقيقة إلا أن التنبه وإلقاء الضوء عليها لم يتم إلا في النصف الثاني من القرن العشرين مع قيام منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٥م. حقًا كانت هناك إرهاصات لهذا سبقت قيام المنظمة الدولية، وقد كانت إرهاصات قوية في بعض الأحيان، ضعيفة في البعض الآخر، ولكن التاريخ الفعلى لحقوق الإنسان كمفهوم دولي معاصر كان مع قيام المنظمة الدولية. وتقتضينا الأمانة التاريخية أن نعرج للحديث عن الميلاد الأول الحقيقي لحقوق الإنسان كمفهوم، والذي نعتقد اعتقاداً جازماً أنه كان مع ظهور الفلسفة اليونانية على مسرح التاريخ. صحيح أننا لا ننكر أن حضارات الشرق القديم كانت المهد الأول لحقوق الإنسان، فقد احترمت الحضارة الشرقية القديمة حقوق الإنسان بمختلف أشكالها، ولكن هذا كان قاصراً فقط على مجال الممارسة العملية، ولم يتعداه إلى التنظير الفلسفي للمفهوم، وهذا هو الدور الذي اضطلعت به الفلسفة اليونانية. إننا سوف نوجه الأذهان إلى الإسهام الفلسفي اليوناني في ميلاد "حقوق الإنسان" من خلال الحديث عن الجهود الكبيرة التي بذلتها الحركة السفسطائية في ترسيخ دعائم مفهوم حقوق الإنسان باعتبارها أكبر الممثلين في الفلسفة اليونانية لهذا الاتجاه.

ميلاد حقوق الإنسان لدى السفسطائيين

إن ما يتم طرحه اليوم من مفاهيم حول حقوق الإنسان ما هو في واقع الأمر إلا ثمرة لأفكار نبتت بذورها الأولى منذ أقدم العصور، ثم أخذت تنمو عبر تطور فلسفي وسياسي واجتماعي طويل، إنها نتاج من الفكر الفلسفي الذي ساهم فيه عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين الذين ينتمون إلى حضارات إنسانية، والذين ساهموا من خلال تعاليمهم وكتاباتهم في إرساء تلك المفاهيم وترسيخ الوعي بها، وخلق شرائح طليعية من المؤمنين بها والمناضلين من أجل تحقيقها.

ويمكننا تلمس إرهاصات للاهتمام بحقوق الإنسان في بعض الدعوات التي ظهرت في اليونان القديم تدعو إلى الحرية والمساواة في إصلاحات المشرع اليوناني العظيم صولون في الدستور الأثيني وتشييده للنظام الديمقراطي، وإلغاء ما كان سائداً في هذا العصر وكان يسمى بقانون الاسترقاق بالدين. وتلمسها بشكل أقوى في الفكر الفلسفي اليوناني خاصة لدي السفسطائيين والرواقيين. أما في العصور الوسطى الأوربية فيمكن تلمس إرهاصة للاهتمام بحقوق الإنسان في "العهد الأعظم" Magna Carta الذي أصدره الملك جون عام ١٢١٥م تحت ضغط الشعب والأكليروس وتضمن بعض الحقوق الأساسية للإنسان مثل عدم الحبس بدون محاكمة، وإقرار نظام المحلفين، ومنح البرلمان سلطة الإشراف على المال العام(٤).

حقق السفسطائيون إنجازهم الفلسفي العظيم في ميلاد مفهوم "حقوق الإنسان" من خلال تأكيدهم على خمسة من الحقوق الأساسية للإنسان، وهي الحق في المساواة، الحق في الحرية، الحق في العدالة، الحق في الأمن والسلامة الشخصية، وأخيراً الحق في التعليم. وسوف نتحدث عن جهودهم في إرساء هذه الحقوق للإنسانية جمعاء على النحو التالي:

أ. الحق في المساواة

على الرغم من أن ظهور الحركة السفسطائية جاء في مطلع القرن الخامس ق.م في مجتمع يموج بأشكال عديدة من التفاوت الطبقي والاجتماعي والسياسي والثقافي، إلا أن السفسطائية عارضت – بشكل لافت للنظر وجدير بالإكبار – كافة أشكال هذا

---

(٤) د/ عصام محمد زناتي: حماية حقوق الإنسان في إطار الأمم المتحدة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤.

التفاوت، ودعت بقوة إلى إسقاط الفوراق الطبقية بين السادة والعبيد، بين النبلاء وعامة الشعب، بين الأغنياء والفقراء. ومن ثم فمن الممكن تلمس الأسس الفلسفية لميلاد مفهوم "حقوق الإنسان" في الفكر اليوناني قديمًا بدءًا من السفسطائيين، خاصة في فكرة القانون الطبيعي لديهم، ودعوتهم الحارة للعودة إلى حياة الطبيعة، وإلى ما تنص عليه من حرية ومساواة بين كل الأجناس، ونبذ كل ما يتعارض مع ذلك. ومن ثم كان السفسطائيون ثوريين إصلاحيين في المجتمع اليوناني آنذاك، يدعون إلى أن يتمتع الإنسان بالحرية والمساواة طالما أن قانون الطبيعة خلق البشر جميعًا متساويين في التكوين البيولوجي. من هنا دعا السفسطائيون إلى إلغاء نظام الرق، ونبذ كافة أشكال التمييز العنصري والتفاوت الطبقي بين البشر. لقد جعل زعيمهم "بروتاجوراس" شعاره "الإنسان معيار الأشياء جميعًا" قاصدًا بذلك أن عقل الإنسان الحر هو الحكم الأوحد في المعرفة، وفي السياسة والأخلاق(٥). كما يمكننا أن نستخلص من شعار بروتاجوراس السابق دعوة السفسطائية إلى المساواة بين الرجل والمرأة، إذ لم يقصد بروتاجوراس ولا أي أحد من السفسطائيين الآخرين الدعوة إلى إعطاء الرجل حقوقًا يتميزون بها عن النساء، بل سارت السفسطائية على نفس النهج الذي ابتدعه فيثاغوراس قبلهم من مساواة المرأة بالرجل في كل الحقوق. وشعاره السابق لم يكن يتم تطبيقه على الرجال وحدهم، بل وعلى المرأة أيضًا، فقد كان مقياسًا للأشياء جميعًا عنده مثل الرجل سواء بسواء. وجاء أنطيفون السفسطائي فدعا إلى المساواة، وأقام دعوته هذه على أسس بيولوجية؛ فالطبيعة عندما وهبت كل منا نصيبًا متساويًا من التركيب كانت تعلن بذلك ضرورة سيادة قانون المساواة بيننا، أما أشكال التفاوت المختلفة بين البشر فهي من ابتداعنا نحن ولا وتمت إلى الطبيعة بشيء، إننا جميعًا أخوة طالما ولدنا متساوين بالطبيعة برابرة كنا أو يونانيين، فنحن – على حد قوله –

(5) H. Baker: The Image of Mam, Harper Torch books, York, 1961, p. 30.

نتنفس الهـواء من فـتــحـتي الأنف ومن الفم، وكلنا يتناول الطعـام باليـدين على حـد سواء[٦]. لقد آمن أنطيفون بأن السعادة البشرية لن تتحقق إلا بإسقاط هذه الحدود والتـمـيـيـزات التي اخـتـلقـهـا البـشـر، وأدت إلى نشـوب الصـراعـات الطاحنة. أمـا "السيداماس السفسطائي" فقد أكد على نفس هذا الحق الإنساني في المساواة قائلاً "لقد خلق الله الناس جميعًا أحرارًا، ولم تخلق الطبيعة أحدا من الناس عبدًا"[٧]. وكذلك فعل "ليكوفرون" فقد ورد عنه اعتراض عنيف على صور التمييز الاجتماعي بين النبلاء وبين العامة، حيث وصف نبل المولد بأنه عار أجوف فقال "إن البشر متساوون سواء أكانوا ذوي أسلاف عريقة أم لا، فلا وجود لجمال النبل، لأنه شيء لا يمكن رؤيته، وجلاله يتوقف على ما يقوله الناس عنه، أما الحقيقة، فالنبلاء لا يتميزون عن غيرهم في شيء[٨].

يمكننا أن نقدر – في ظل ظروف التفاوت الطبقي الضـارب بجذوره العميقة في المجتمع اليوناني آنذاك – إلى أي مدى كانت آراء السفسطائيين المساواتية غاية في الجرأة والتجديد، وفي نفس الوقت تدحض دعاوي أفلاطون القائلة بأنهم كانوا محتالين مضللين وتكشف عن جديتهم. لقد استغل السفسطائيون فرصة تجمع الشعوب المختلفة في الاحتفالات الدينية الجامعة فوجهوا إليها دعوتهم الحارة هذه إلى المساواة والأخوة ونبذ العداوات، ومن ثم أكدوا بشكل غاب عن الفلاسفة العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو على أن المساواة حق من الحقوق المكفولة للبشر جميعًا بصرف النظر عن جنسهم أو دينهم أو نظامهم السياسي. إنه في الوقت الذي كان السفسطائيون

---

(6) W. Kaufmann: Philosophic Classics, Vol. I, Prentice Hall, USA 1961, p. 80.

(7) W.K.C. Guthrie: The Sophists, Cambridge University press New York, 1988, p. 159.

(8) K. Freeman: Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford, 1948, Fr. 4 p. 139.

يرسخون فيه هذه الدعوى إلى الحق في المساواة للبشر جميعًا، نرى سقراط يحمد في صلاته كل يوم للإله أنه خلقه ذكرًا ولم يخلقه أنثى، وأنه خلقه إنسانًا ولم يخلقه حيوانًا، وأنه خلقه يونانيًا وليس بربريًا. أما أرسطو فقد بلغ به حبه للتفاوت الطبقي، أن قسم البشرية جمعاء قسمة متعسفة إلى يونان وبرابرة همج.

لقد ارتبطت بدعوة السفسطائيين لسيادة قوانين الطبيعة وإعلانهم أن التقاليد والقوانين الوضعية من ابتكار البشر وحدهم دعوي إنسانية رفيعة لا تقل جرأة، وهي دعوتهم إلى المساواة الاجتماعية: وكان من الطبيعي أن يسقط السفسطائيون أشكال التفاوت واللامساواة بين الناس - طالما أنهم دعوا إلى سيادة قوانين الطبيعة، وإلى أن التقاليد من ابتكار البشر، وهي التي تختلق أشكال التفاوت هذه. بل أن عمل السفسطائيين نفسه - النهوض بالطبقات الدنيا إلى المصاف العليا - كان دعوة إلى إسقاط أشكال التفاوت الاجتماعي بين الناس.

ب. الحق في الحرية

أما "الحق في الحرية" فسوف نراه واضحًا لدي السفسطائية فيما قامت به من تأكيد على الدور المحوري والهام الذي يلعبه الإنسان "بعقله الحر" في تدبير شئون الحياة، إن لم نقل الكون أجمع. بل أصبح الوجود نفسه - من خلال شعار بروتاجوراس الشهير "الإنسان معيار الأشياء جميعًا" يقوم على حكم الإنسان الفرد. إننا نلمس هذا التأكيد على الحق في الحرية في نظريات وأقوال العديد من السفسطائيين من أمثال بروتاجوراس وبروديكوس في تأكيده على مبدأ الاستقلال الذاتي. وفي اعتزاز جورجياس بالحرية في خطبته الجنائزية والأولمبية.

لقد كانت السفسطائية فلسفة إنسانية خالصة تهتم بدراسة الإنسان ليس فحسب بوصفه عقلاً مجردًا جامدًا، وإنما أيضًا بوصفه إرادة فعالة تسعى إلى توكيد ذاتها

وإثبات نجاحها في كافة المجالات العملية، وعلى يديها أصبح الإنسان بعقله الحقيقة الأولى في الوجود، بل أصبح الوجود نفسه يقوم على حكم الإنسان الفرد، ومن ثم صار السفسطائيون أول من اتخذ الحرية الإنسانية مأخذًا بديهيًا في بلاد اليونان، واعتبروا وظيفة الفلسفة وغايتها هي تعليم الإنسان كيف يفرض سيطرته على هذه الحياة، ويوجهها من أجل تحقيق سعادته(٩). فكانت السفسطائية تأكيدًا قويًا على الحرية الإنسانية، والتي يوظف الإنسان فيها كل قواه ومهاراته لتحقيق نجاحه الفردي في هذه الحياة، وامتدوا بهذه الحرية إلى الدين والسياسة والأخلاق، وجعلوها حرية قائمة على العقل وحده، وسارت على هذا النهج الإنساني السفسطائي المدافع عن حق الإنسان في الحرية والمساواة المدرسة الكلبية وخليفتها المدرسة الرواقية في دعوتهما إلى نشر الأخوة العالمية Cosmopolitanism بين البشر جميعًا.

لقد ركز السفسطائيون في برامجهم التربوية التي اضطلعوا بتعليمها للشباب على تثبيت هذا الشعور بالحق في الحرية، والاعتزاز بالنفس في نفوس الشباب اليوناني. لقد أمنوا بإمكانية تعلم الفضيلة والنجاح، وذلك إذا ما تعب الإنسان واجتهد في السعي إليهما. وجسد ذلك إيمان السفسطائية بحرية الإرادة الإنسانية، إذ لو كانوا قد أمنوا بأن الإنسان في كل أفعاله مجبر على قول وفعل أشياء بعينها، لما كانوا قد رأوا أن هناك فرصة ممكنة لتغيير أفعاله وشخصيته واكتسابه الفضيلة بواسطة التعليم السفسطائي، ولما كانوا قد نظروا إلى الحياة على أنها سلسلة من الأفعال الحرة التي يتخذها الإنسان لتحسين وضعه وتحقيق ذاته في الحياة. ونجد جورجياس السفسطائي يعيش عمرًا مديدًا، وعندما يسأل عن السبب يرد ذلك إلى أنه استطاع أن يقهر الضرورات الخارجية والنفسية، فكان طول عمره هذا راجعًا إلى تمتعه بالحرية النفسية

---

(٩) د/ محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط٢، ٢٠٠٠م ص ٢٩١.

الكاملة في حياته، وأنه لم يغتم أو ينشرح لذم أو مديح الآخرين له، ولم يسمح لنفسه على الإطلاق بأن تضلل بأي شيء يحد من هذه الحرية[١٠].

وإذا كان هيبياس السفسطائي قد نادى بأن مثله الأعلى الذي يعلمه للشباب في برنامجه التربوي هو مبدأ الاكتفاء الذاتي، والاستقلال التام عن الآخرين، فلا شك أنه قصد من ذلك أن تلاميذه إذا ما حققوا هذا المبدأ فسوف يحققون لا محالة حريتهم الشخصية الكاملة. إذ متى صار الإنسان مكتفيًا بنفسه مستقلاً عن الآخرين، أضحى حرًا تمامًا من أشكال الضغط والإجبار الواقعة عليه من الخارج، ومن ثم يبلغ المثل الأعلى للحرية الإنسانية[١١]. وهذا ما فهمه "جرين" من شعار هيبياس السابق، حيث اعتبره دعوة لتحرير ذات الإنسان كفرد من أي اعتماد على المجتمع القائم، واعتبره أيضًا متفقًا مع صورة هيبياس الواردة في محاورات أفلاطون[١٢]. وعن طريق تحقيق ذلك أشار أنطيفون السفسطائي بأن الإنسان لن يستطيع بلوغ هذا المستوى الأعلى من الحرية والاستقلال الذاتي الذي يعده به هيبياس إلا عندما يسيطر على نفسه ويلتزم بفضيلة الاعتدال والتناغم النفسي، فلا يطلق العنان لشهواته الجسدية المهلكة، بل يلتزم بالحكمة والانضباط الذاتي، وراح أنطيفون يوصي تلاميذه بهذا، فلا شيء أعظم تهديدًا للحرية من الكآبة والأمراض النفسية التي يسببها انهماك الإنسان في الملذات. وصرح بأن أعظم متعة من الممكن أن يحوزها الإنسان هي متعة الهدوء النفسي[١٣]. ومن ثم

---

(10) M. Untrestener: The Sophists trans by: K. Freeman, Basil Blackwell Oxford, 1954, p. 139.

(١١) أفلاطون: بروتاجوراس، ٣١٨ ترجمة / ب. جويت، تعريب / محمد كمال علي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٥٢.

(12) W. Ch. Greene: Moira, Harvard university press, New York, 1961, p. 82.

(13) W. Kaufmann: Philosophic Classics, vol. I, Prentice Hall, U. S. A,, 1961, p. 82.

يمكن القول بأن ما كان يسعى إليه السفسطائيون في برامجهم التربوية هو تحرير معاصريهم من رق العقول الذي كان مفروضًا عليهم من قبل. وبهذا أنزلوا الإنسانية محل الصدق المطلق الذي كان قبلهم، ونادى زعيمهم بروتاجوراس في شعاره "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا" بأن العقل الإنساني الحر هو الحكم الأوحد في المعرفة والأخلاق والسياسة، ومن ثم نادى بنوع من الفلسفة الآنية التي تجعل الذات المدركة هي كل شيء على نحو ما سوف يفعل بركلي حديثًا(١٤).

وكم جسد كريتياس السفسطائي هذا الإيمان بالحرية الإنسانية عندما وضع الإرادة العقلية أو كما أسماها "الطبع" في المقام الأعلى في تصريف أمور البشر، إذ إليها يجب أن يخضع كل شيء في الحياة(١٥). وهي التي تضفي الوحدة على الإنسان وعلى سلوكه. الإنسان الذي يحسن استغلال إرادته العقلية في تحقيق سعادته يبلغ أقصى درجات الكمال في الحياة.

طالبت السفسطائية بتوفير الحق في الحرية لإرادة الذات الفردية من أجل إصلاح الحياة البشرية والقضاء على الظلم والجور وكل صور استغلال البشر القديمة الدينية والطبيعية والفكرية والسياسية. فمع الفردية تبرز العقلانية واضحة ناصعة، وفي بروز العقلانية تتحقق الحرية والاستقلال. لقد نادت السفسطائية بأن حياة الإنسان ملك خاص به يفعل بها ما يشاء. كما أن أفكاره ومعرفته ومعتقداته وأذواقه ورغباته كلها ملك له أيضًا، وبإمكانه ألا يعترف بأي سلطة أخرى، ولا بمعيار آخر لسلوكه. والتمتع بهذه الأشياء المتاحة أمامنا هو الاستغلال الأمثل للحياة(١٦). فلا عجب إذن طالما أن

(14) H. Baker: The Image of man, Harper torchbooks, New York,, 1961, p. 30.

(15) M. Untresteiner: Op Cit, p. 332.

(16) F. W. Bussell: The school of Plato Methuen & Co. London, 1996, p. 80.

السفسطائية قد جعلت الإنسان بإرادته الحرة الواعية معياراً للأشياء جميعًا أن نجدها في دراساتها في فلسفة الحضارة والدين والقانون - ترد السفسطائية الحضارة والدين والقانون إلى ابتكار الذات الإنسانية الحرة. وهي بهذه الخطوة تعكس بلا شك إيمانها العميق في الحرية الإنسانية، وفي قدرات العقل البشري البالغة ليس على الصمود فحسب أمام الضغوط الخارجية، بل وعلى خلق الدين والقانون ذاته.

وجاءت مناداة بعض السفسطائية إلى اتباع قانون الطبيعة ونبذ العرف والتقاليد المتوارثة تجسيداً قوياً لإيمانها بهذا الحق الأصيل للإنسان في الحرية. ففي اتباع قانون الطبيعة حفظ للحرية الإنسانية مما يحيق بها من إجحاف مصطنع خارجي، لأن الطبيعة في نظرها هي التي تتيح للفرد أن يتصرف بطريقة حرة وصادقة، متبعاً البحث الحر عن المنفعة، ومستقلاً عن قيود القانون الوضعي التي تضر بهذه الحرية(١٧). وقادت هذه المناداة بإسقاط العرف، وقادت السفسطائية إلى الدعوة إلى إسقاط كافة القيود المفروضة على البشر والمكبلة لحريتهم الطبيعية من قبل الأعراف، ومن ثم طالبوا بإلغاء قانون الرق، طالما أن الطبيعة قد خلقت الناس متساوين. فكانوا قادة للتنوير في المجتمع اليوناني المتزمت الذي كان يقدس الفروق الطبقية.

لكن دعوة السفسطائية إلى الحق في الحرية كحق أصيل من حقوق الإنسان لم تكن تعني الدعوة إلى الفوضى والعبثية، لأن الإنسان الذي يتبع وحي الطبيعة يعرف حق المعرفة كيف يتحكم في شهواته، ويقهر نوازعه، ويغلب نفسه الطماعة. فلا يمكن أن تكون الحرية لديهم تعني الأنانية الأخلاقية أبدا(١٨). إن اعتراف البشر جميعًا بالوحدة المتناغمة للطبيعة يقودهم لا محالة إلى التنظيم الاجتماعي المتوائم، وإلى أن يعترفوا

---

(17) M. Untresteiner: Op Cit, p. 247.

(18) Ibid p. 247.

جميعًا بالصورة المثالية للإنسانية المتحابة. فالجميع متساوون في الحقوق والواجبات، وأحرار في الأفعال، ولكن شريطة ألا يضروا بحريات الآخرين، حتى لا يضر هؤلاء الآخرون بحريتهم هم أنفسهم. وحتى ما نادت به السفسطائية من نظرية في "العقد الاجتماعي" كمصدر للقوانين الإنسانية، لم يكن حاملاً لأي إضرار بالفرد أو بحقه في الحرية، أو حتى تجريداً له من حريته، بل يضحي الفرد فيه بجزء من حريته من أجل حماية الجزء الأكبر الباقي منها. كالمريض الذي يقبل التضحية ببتر ساقه لحماية بقية أعضاء جسمه.

٣ - الحق في العدالة

يبرز الحق في العدالة الذي نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م في مواده (٨ ، ٩، ١٠، ١١) في دعوة السفسطائية الحارة إلى ضرورة أن يُمتع الإنسان بالحق في العدل، من خلال ابتكارهم العظيم لنظرية العقد الاجتماعي، والدور الذي يلعبه في نشأة التمدن والحضارة.

إن المدقق فيما طرحه السفسطائيون من نظريات يلحظ بوضوح أن من بين الإسهامات السفسطائية العظيمة في ميلاد مفهوم حقوق الإنسان تلك الآراء التي أدلوا بها حول المصدر الذي يتصورون أن القوانين قد صدرت منه. فإليهم يرجع الفضل في القول بنظرية العقد الاجتماعي، والقول بالدور الحمائي للقوانين باعتبارها تنظيمات وضعها البشر فيما بينهم لحفظ حرياتهم، وإقامة الحياة المنظمة والآمنة عليها. فكانوا المنبع الذي نهل منه فلاسفة عصر التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر في دعوتهم إلى الحرية كحق فطري لكل إنسان، وأن قيام الدولة لا ينبغي أن يتعدى على هذا الحق، بل جاء ليحيمه لا ليسلبه، وذلك من خلال قولهم "بالعقد الاجتماعي". فها هو

بروتاجوراس زعيم المدرسة يعلن في المحاورة المسماة باسمه أن البشر بعد أن عاشوا فترة طويلة في الوحشية والاقتتال – وخوفا من الانقراض ومن فتك الحيوانات، كونوا المجتمعات ووضعوا القوانين المنظمة للحياة(١٩). ولهذا السبب نجد بروتاجوراس ينسب للأخلاق دوراً تربوياً في المدينة. فدورها لا يقتصر على ردع المجرمين، بل ويشمل أيضاً تخويف الآخرين من الإقدام على هذه الجرائم. أما ليكوفرون فقد وردت نظريته عن مصدر القوانين لدى أرسطو، وكذلك على لسان جليكون في محاورة الجمهورية، خاصة وأن جليكون يقول في مقدمة كلامه "إنني سوف أتحدث من وجهة النظر الشائعة وليس هذا هو رأي الخاص"(٢٠). وتتشابه نظرية ليكوفرون عن مصدر القوانين مع نظرية بروتاجوراس السابقة. فالدولة لديه هي جماع لسعادة وحصيلة الأفراد المكونة لها. غير أن الجديد في موقفه، أنه يجعل مصداقية العقد الاجتماعي الذي أوجد المجتمع وقوانينه مشروطة بشرط أساسي يجب وجوده، وإلا أصبح العقد باطلاً – هذا الشرط هو "ضرورة أن يحقق العقد الحياة الصالحة للمتعاقدين"(٢١). وهناك بعض من ملامح نظرية العقد الاجتماعي وردت في كتاب أنطيفون "الحقيقة" حيث ذهب فيه إلى أن القوانين أمور مصطنعة وضعها الناس باتفاقهم وبإملاء المصلحة والإرادة الإنسانية(٢٢). وفي المقابلة التي جرت بين هيبياس وبين سقراط وأوردها أكسينوفون ألمح هيبياس إلى أن القوانين أمور اتفاقية وضعها الناس لتقرر ما ينبغي فعله وما لا ينبغي(٢٣).

---

(١٩) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس. الفقرات ٣٢٦: ٣٢٢ – ص ٥٩ – ص ٦١.

(٢٠) أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د/ فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي، القاهرة، الفقرة ٣٥٩ ص ٤٤.

(٢١) أرسطو: السياسة. ترجمة/ بارتلمي سانتهلير، تعريب د/ أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧ ك ٣ب م. ف ١٢، ١٣ ص ٢٠٣ – ص ٢٠٤.

(22) Kaufmann (w): Op Cit, F44, p. 49.

(23) Guthrie (W.K.C): Op cit, p. 138.

ويمكننا أن نجمل أهم خصائص نظرية العقد الاجتماعي التي وردت لدى السفسطائيين، وتتفق مع الخصائص العامة لهذه النظرية لدى جون لوك، وجان جاك روسو فيما يلي:

أولاً: للعقد دور حمائي يتمثل في صيانته لحقوق الأفراد الداخلين فيه من أي اعتداء عليها منهم أنفسهم أو من أي خارج على العقد.

ثانيًا: أنه بفضل العقد انتقلت البشرية من حالة الوحشية والفوضى إلى مرحلة المدنية والرقي.

ثالثًا: أن وجود العقد وصحة سريانه يتوقفان على شرط توفيره الأمن والسلام لجميع الداخلين فيه، وليس لفئة على حساب الأخرى.

رابعًا: أن العقد أمر افتراضي متصور، ولم يضع السفسطائيون في حسبانهم أنه واقعة تاريخية فعلية.

لقد كان ما قاله السفسطائيون عن العقد الاجتماعي كلامًا جديدًا وجريئًا في عصرهم الذي كان الناس فيه ينظرون إلى القوانين على أنها أمور إلهية، أو على الأقل نزلت بإملاء الآلهة. ويقترب السفسطائيون بنظريتهم في العقد - كما سبق أن قلنا - من لوك وهوبز وروسو القائلين بنظرية العقد الاجتماعي حديثًا، فالعقد لدى روسو مثلاً هو اتفاق يبرمه البشر بعضهم مع البعض الآخر، ليحقق لهم الأمان ويقيهم شر الفتن، وهجمات الوحوش المفترسة، بعد أن وصلوا إلى نقطة الصدام، وعلى حافة الوقوع في الفناء التام[٢٤]. ومن ثم يمكننا أن نستخلص مما سبق كيف كان تأكيد السفسطائيين

---

(24) J.J. Rousseau: The Social Contract, B.I Ch. 6, p. 391. and vide: J.J Rousseau: On The Origin of inequality, Trans by: G.D. Cole, b. II Ch. 2 p. 355.

على أن حق الإنسان في التمتع بالعدالة على الأرض حق راسخ لا يمكن التنازل عنه، وأن كل القوانين والتشريعات وضعها البشر لكفالة هذا الحق، والقضاء على الاعتداء المتبادل. وغني عن القول أن هذا ما تنبه وشدد عليه فلاسفة التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر، وكان بدوره المشعل الذي أنار الطريق لثوار الثورتين الأمريكية والفرنسية.

٤ - الحق في الأمن والسلامة الشخصية

ويأتي الحق في الأمن والسلامة الشخصية لنجده لدى السفسطائيين واضحًا جليًا قبل أن يؤكد عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في القرن العشرين، نجده لديهم فيما توجهوا به من دعوة عاجلة إلى كل المدن اليونانية في نبذ الخلافات والحروب الدامية التي تدور فيما بينها، وفي دعوة بعض كبار السفسطائيين إلى الأخوة الهيللينية، والبعض الآخر إلى الأخوة العالمية ونبذ الحروب والخلافات.

لقد نادى السفسطائيون إلى نبذ الخلافات الطاحنة بين المدن اليونانية المختلفة. ومنهم من نادى بالوحدة الهيللينية بين مدن اليونان المختلفة. ومنهم من تعدى الحدود الإقليمية ونادى بأخوة عالمية جامعة. ولكي ندرك كيف كانت آراء السفسطائيين هذه انتصارًا عظيمًا لحقوق الإنسان في العالم القديم لنلقي نظرة عن كثب عن دعوتهم إلى سيادة السلام والأمن والإخاء بين سكان العالم أجمع.

دعا جورجياس في خطبته الأولبية إلى تحقيق الوحدة الهيللينية، وناشد المدن اليونانية المختلفة نبذ خلافاتها الثنائية المختلفة، وأن تتحلى بالإخاء، وأن يوحدوا الصف لمقاومة خطر البرابرة، وطالب مدن اليونان بألا تنظر الواحدة منها إلى الأخرى كغنيمة حرب يمكنها أن تستعبدها وتسيطر عليها متى سنحت لها قوتها بذلك، وإنما أن تنظر

هذه النظرة العدائية إلى أرض البرابرة[٢٥]. وفي خطبته الجنائزية نادى جورجياس بنفس هذه الدعوة، حيث ذكر الأثينيين فيها بأن جنائزهم هذه التي ينصبوها لرثاء قتلاهم ما كان أغناهم عنها لو اتحدوا مع المدن الأخرى في أخوة جامعة تعتنق دين المحبة والسلام، فقال "حقًا إن الانتصارات التي تحققت على البرابرة تستلزم أناشيد النصر وآيات المديح، أما تلك التي حققها اليونانيون على أنفسهم، فلا تستحق سوى الرثاء"[٢٦].

وفي عملية إنشاء مستعمرة ثوري الجديدة ٤٤٣ ق.م حاول بريكليس أن يضع نواةً أولى لحلم الوحدة الهيللينية هذه؛ فقام بدعوة سكان المدن اليونانية المختلفة للتوجه إلى المستعمرة الجديدة للاستقرار فيها، ومن المحتمل جدا - كما قال أنترشتينر - إن الدستور الذي وضعه بروتاجوراس لهذه المستعمرة كان دستورًا انتقائيًا جامعًا لمواد مأخوذة من قوانين المدن الهيللينية المختلفة[٢٧]. فلا شك أن بريكليس وبعده بروتاجوراس قد وضعا في انتباههما أن المستعمرة لكي تستقر الحياة بها، وتعيش هذه الأجناس المختلفة من المستوطنين في سلام دائم، أنه لا بد أن يكون القانون السائد هناك قانونًا وحدويًا جامعًا لمزايا القوانين المختلفة.

هذه الدعوة إلى الأخوة الهيللينية حث عليها هيبياس الإيلي كذلك. ففي محاوره بروتاجوراس قال للجمع الحاضر - الذي أتى من مدن اليونان المختلفة للاستماع إلى

(25) Nahm (M.C): Selections from early Greek Philosophy, Appleton Century inc, New York, 1967, pp. 245 - 246.

(26) Ehrenberg (V): From Solon to Socrates, Methuen & Co. ltd, London, 1967, p. 345.

(27) Untresteiner (M): Op cit, P 3.

السفسطائيين: "إنني أعتبركم أنتم الحاضرين هنا - رفقاء وأصدقاء ومواطنين بالطبيعة وليس بالعرف، لأن التشبه بالطبيعة هو الأقرب إلى الحقيقة. في حين أن القانون هو السيف المسلط على رقاب البشر، وغالبًا "ما يجبرنا على فعل أشياء ضد الطبيعة.. فما أعظم العار الذي يلحق بنا إذا نزلنا إلى هذا الدرك من الوضاعة - فيتعارك كل منا مع الآخرين كأوضع ما يكون البشر"(٢٨). والمبدأ الذي يستند إليه هيبياس في دعوته إلى الأخوة الهيللينية هنا مبدأ بيولوجي - سوف نراه لدى أنطيفون - فطالما أن الطبيعة وهبت الجميع تركيبًا عضويًا واحدًا فإن الجميع إخوة، تجمعهم معًا رابطة الإخوة البشرية.

هناك من السفسطائيين من لم يقف بدعوته عند مجرد الإخوة الهيللينية، بل خرج بدعوته إلى أبعد من حدود دولة المدينة، فنادى بإخوة شاملة تجمع اليونان والبرابرة على حد سواء. من هؤلاء أنطيفون السفسطائي الذي أقام دعوته - كما قلنا - على أسس بيولوجية وهي المساواة في التركيب العضوي بين الناس جميعًا؛ فالطبيعة عندما وهبت كلاً منا نصيبًا متساويًا من التركيب كانت تعلن ضرورة سيادة قانون المساواة. أما أشكال التفاوت المختلفة فهي من ابتداعنا نحن البشر. فنحن إخوة طالما أننا ولدنا متساوون بالطبيعة - برابرة كنا أو يونانيين. فنحن نتنفس الهواء من فتحتي الأنف ومن الفم، وكلنا يتناول الطعام باليدين على حد سواء"(٢٩). لقد آمن أنطيفون بأن السعادة البشرية لن تتحقق إلا بإسقاط هذه الحدود والتمييزات التي افتعلناها، وأدت إلى نشوب الصراعات الطاحنة.

---

(٢٨) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس. الفقرة ٣٣٧ ص ٧٧.

(29) Kaufmann (W): Op cit, P 80.

٥ - الحق في التعليم

وأخيرًا سوف نلمس دعوة السفسطائية إلى الحق في التعليم - ذلك الحق الذي نص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة ٢٦ - فيما قاموا به على مدى تاريخهم كلهم من نشر للثقافة والمعرفة على جمهور البسطاء من الناس، وأخذوا يتجولون في المدن اليونانية المختلفة للقيام بهذا الواجب، فكانوا من أشد المحاربين لأرستقراطية الفكر التي كان يتمسك بها سقراط وأفلاطون وأرسطو أشد التمسك.

لقد حمل السفسطائيون على كاهلهم - نتيجة للتحولات السياسية والاجتماعية الجديدة - مهمة نشر التربية والثقافة على الجماهير، حملوا مهمة وضع برنامج تربوي يعد الشباب إعدادًا عقليًا ومعرفيًا لحياتهم المستقبلية، وكان هذا تجديدًا عظيمًا منهم في بلاد لم تكن تضع برنامجًا رسميًا لتعليم أبنائها، ولم تكن تعرف الجامعات والتعليم العالي الذي نعرفه اليوم، ولم يكن الدين القائم هناك دينًا تربويًا أو توجيهيًا على الإطلاق، بل كان عبارة عن مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات المتوارثة.

فإذا أردنا التعرف على دعوة السفسطائيين إلى ضرورة أن يحصل الإنسان على الحق في المعرفة والتعلم، وأن على كاهل المجتمع يقع العبء الأكبر لتلبية هذا الحق وجدنا ذلك جليًا في إعلان السفسطائيين جميعًا بوجود إمكانية لتعليم الفضيلة السياسية للجميع الفقراء والأغنياء على السواء. إذ لقد كان الاعتقاد السائد قبلهم في بلاد اليونان أن الفضيلة والمعرفة موروثة لدى أسر بعينها ولا يمكن أن تخرج من بين أجيالها، ومن ثم كان إعلان السفسطائيين قدرتهم على تعليم الفضيلة بمثابة ثورة عظيمة على نظام التعليم الأرستقراطي القديم الذي يقوم على محاكاة الشباب للشخصيات العظيمة من خلال مخالطتهم فترة طويلة. كما كان هذا الإعلان أيضًا ثورة

عظيمة على التعليم الذي كانت تقدمه المدارس الفلسفية السابقة والذي كانت تقصره على طبقة قليلة العدد من الأتباع والتلاميذ لتعدهم ليصيروا فلاسفة مثل الزعماء، وليس ليكونوا ناجحين في الحياة العملية.

لقد أعلن السفسطائيون في أكثر من موضع أنهم جاءوا لتعليم الفضيلة العملية السياسية للناس(٣٠). وكانوا يقصدون بهذه الفضيلة - كما يقول كيرفيرد - الجماع الكامل لكل الجدارات التي يجب أن يتمتع بها أي رجل يريد تحقيق النجاح في الحياة(٣١). ومن هنا كانت مهمتهم هذه - رغم جسارتها - هي المسئولة عن ظهور السياسيين العظام في عصرهم (مثل بريكليس وألقبيادس)، ومسئولة أيضًا عن الزخم الذي حدث في الحياة السياسية آنذاك، عن النشاط والمشاركة السياسية النشطة آنذاك من طبقات المجتمع المختلفة في الشئون السياسية. وبفضل هذه الخطوة التنويرية - كما يقول ييجر - جعل السفسطائيون الشباب اليوناني يشعر بكيانه، وبحضارة مدينته، بها أصبحت المدن اليونانية شاعرة بثقافتها الخاصة، وهو شعور أوصله السفسطائيون إلى الذروة عندما كشفوا لمعاصريهم أن الثقافة هي الغاية الحقيقية لأي تقدم(٣٢).

هكذا قوض السفسطائيون - بإعلانهم إمكانية تعليم الفضيلة للشباب - ما كان راسخًا من فضيلة نبل المولد والتي كان على أساسها يتم التفضيل بين الناس في

---

(٣٠) ورد هذا في أكثر من موضع مثل: محاورة بروتاجوراس الفقرة ٣٢٢، ص ٥٨. وأيضًا: محاورة ثياتيتوس من ص ٦٥ إلى ٧٤، وأيضًا.

-·Gorgias, 449e p. 508. & Meno: Op Cit 72 p. 4.

(31) G.B. Kerferd: The Sophists Movement, Cambridge university press, London, 1984, p. 131.

(32) W. Jaejer: Paideia, trans by: G. Highet, Vol. I, Ocford, London, 1948, p. 304.

الأرستقراطيات القديمة. كما كان إعلانهم يحمل تأكيداً واضحًا على تمسك السفسطائيين بالنزعة الإنسانية، إذ بفضله نظروا إلى الطبيعة الإنسانية نظرة متفائلة، وآمنوا بقدرة هذه الطبيعة على التطور والرقي إذا عرفت الطريق الحقيقي المؤدي إلى ذلك. لقد رأت السفسطائية أن هذا الطريق هو طريق الثقافة العقلية، وبناء الشخصية الإنسانية بناءً جيداً. وبهذا لم ينظر السفسطائيون إلى الطبيعة الإنسانية النظرة الدينية القديمة المتشائمة، والتي كانت تنظر إليها على أنها سارت في طريق ارتداد هابط من عظمة وسعادة عصور الآلهة الأولى الذهبية، إلى انحطاط وتفاهة عصور البشرية الحديث. فجاء السفسطائيون فاعتبروا هذا الطريق طريقًا صاعداً يتدرج عبر تسلسل تصاعدي إلى درجات الرفعة والرقي. فلم يكن من الغريب إذن أن يعلن أنطيفون السفسطائي في كتابة "في الوفاق" أن التربية هي أهم شيء يهم الجنس البشري، إذ من خلالها يتعلم البشر الوفاق في حياتهم العامة والخاصة، أما الفوضى (انعدام التربية) فهي أضر شيء بالجنس البشري(٣٣).

وترتب على هذه السفسطائية الراقية إلى ضرورة نشر الثقافة والتعليم على الجميع كحق من حقوق الإنسان الأصلية التي لا تقبل التنازل قيام السفسطائيين بهدم للمعيار الأرستقراطي القديم للمفاضلة بين الناس على أساس نبل الفطرة والمولد. وذلك بإعلانهم أن التربية (المكانة الاجتماعية) نوع من تكامل الموهبة مع التدريب. فلا الاستعداد والموهبة وحدهما ينفعان، كما أن التدريب وحده لا ينفع مع انعدام الموهبة. وقد أكد بروتاجوراس في المحاورة المسماة باسمه على هذا الجانب، عندما وصف عملية التربية بأنها عملية تقليم للروح تشبه عملية تقليم الأشجار وتهذيبها. ومن ثم ميز بسبب ذلك بين رذائل فطرية لا يلام عليها صاحبها، وبين رزائل ناتجة عن قلة التدريب ونقص التربية، وهي التي تستوجب العقاب. واعتبر بروتاجوراس حياة الإنسان داخل

---

(33) K. Freeman: Op Cit, Frs. 60 - 61, p. 150.

المدينة سلسلة من العمليات التربوية التي تمارسها في البداية الأسرة، وبعدها المدرسة، وبعدهما المدينة والقوانين، وهذه الأخيرة لا يقتصر دورها على عقاب المجرم، بل ويشمل أيضًا هدايته وتوجيهه، كما أنها تشمل أيضًا توجيه الآخرين وردعهم(٣٤). وكانت مقولة بروتاجوراس هذه مجددة إلى أبعد الحدود. إنها لا تقول إن المعلم (السفسطائي) هو وحده الذي تقع على عاتقة مهمة إعداد الشباب للحياة العملية، بل تشاركه المهمة الأسرة والدولة والمجتمع بجملته. فكان بروتاجوراس بهذا أول من أعلن أن للدولة وللقوانين وظيفة تربوية لا تقل شيئًا عن وظيفة المعلم. وقد ظهرت نفس هذه النظرية لدى هلفشيوس ومونتسكيو في القرن الثامن عشر الميلادي؛ فقد وصف الأول المجتمع بأنه شخص أخلاقي كبير والتربية هي وسيلة تعليم هذه الأخلاق(٣٥). ونادي مونتسكيو ومعه هولباخ بنفس الأمر، حيث ربط بين نوعية الحكومة القائمة وبين درجة سعادة مواطنيها، على أساس أن الدولة هي أداة التعليم الأولى، ووصفها مونتسكيو بأنها "رب البيت الكبير"(٣٦).

وكان لا بد للسفسطائيين أن يغيروا النظام التعليمي القديم فيضيفوا إليه موادًا ثقافية ومعرفية جديدة تتواكب مع روح العصر الجديد، وتشبع بدورها حق الإنسان في المعرفة والتعلم. وهذا واضح لنا من مكونات البرامج الدراسية التي كان السفسطائيون يعلمونها في عصرهم؛ حيث اشتملت هذه البرامج على تجديد وإثراء لنظام التربية القديم الذي لم يكن متضمنًا سوى مبادئ القراءة والكتابة والحساب، إضافة إلى

---

(٣٤) أفلاطون: بروتاجوراس، الفقرتان ٣٢١ - ٣٢٤، ص ٥٩.

(35) S.A. Passmore: The Malleability of man in Eighteenth century Thought, An Essay in: Aspects of Eighteenth Century, p. 43.

(36) E.M. Sait: Masters of Political thought, vol. I, George G. Harrap-Co. ltd, London, p. 239.

التربية البدنية. لقد أضحى النظام القديم عاجزًا عن إشباع وتلبية مطالب الحياة الجديدة. أما البرامج التربوية السفسطائية فيمكن اعتبارها نوعًا من الفلسفة العملية للحياة، والتي لا تقف عند حدود التخصص في علم بعينه من العلوم، بل كانت موسوعية شاملة. كانت تتضمن تعليم: الفصاحة والبيان، الفلك والرياضيات وغيرها. وكان من الطبيعي أن يشغل تعليم الخطابة للجمهور الجزء الأكبر من التعليم السفسطائي، إذ لم تقم الحركة السفسطائية نفسها إلا من أجل تعليم الناس فن الإقناع، وكيفية تحقيق النجاح في المواقف التي يتعرضون لها، هذا فضلاً عن أن الإنسان اليوناني في ذلك العصر كان - كما يقول جومبرتس - كان يكتسب معرفته من خلال الإذن والسماع، وليس عن طريق العين والقراءة[٣٧]. فكان هذان السببان وراء اهتمام الحركة السفسطائية الكبير بالخطابة وبتعليم مواهبها في برامجهم التربوية. إنه إلى السفسطائيين يرجع فضل إضافة الفنون الحرة الثلاثية Trivium (الخطابة - النحو - الجدل) إلى الفنون الرباعية Quvdrivium (الهندسة - الحساب - الفلك والموسيقى) في برامجهم التربوية للشباب اليوناني آنذاك، فكانوا بذلك أول من قال بنسق الفنون الحرة السبعة: الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى والخطابة، النحو، الجدل، ذلك النسق الذي سوف يستمر يعلم في مدارس العصر الوسيط الأوربية فترة طويلة كما يشير ييجر[٣٨].

لقد كان السفسطائيون بذلك أول من أدرك الدور الذي تلعبه التربية في الحياة، وإليهم يرجع الفضل في القول بموسوعية الثقافة، والقول بالتعليم مدى الحياة. فحياة الإنسان في المجتمع. عبارة عن سلسلة متصلة من التعليم والتربية - في الأسرة وفي

(37) Th. Gomprez: Greek Thinkers, vol.2, trans by: G.G. Berry, John Murry, London, 1949, p. 317.

(38) W. Jaejer: Op Cit, P 317.

المدرسة وفي المجتمع. أما الاستعمالات الضارة لتعليم السفسطائيين فهم في الحقيقة غير ملومين عليها، إذ أنهم سلموا السلاح للإنسان لكي يدافع به عن نفسه، ويشق به طريقه وسط الصعاب، فلا جرم عليهم لو عنَّ لهذا الإنسان أن يستعمل هذا السلاح استعمالاً سيئًا.

دريدا وحقوق المستقبل

ماذا عن غد

أحمد عبد الحليم عطية

آداب القاهرة

مقدمة :

في غربية حقوق الإنسان وفي كونها مطلبًا إنسانيًا في نفس الوقت؛ وإنه لا غنى في حياتنا الراهنة عن التأكيد عليها وأنها نتاج لجهود الفلاسفة المحدثين من أصحاب العقد الاجتماعي وفلاسفة الأنوار. هي إذن أهم تجليات الحداثة الغربية، التي لم تنجز بعد وفق هابرماس Habrmas. ولأنها لم تنجز بعد؛ فقد لزم عنها آثار وهوامش سلبية تتمثل في كون إنجاز الحداثة الغربية في بعض جوانبها كان نتيجة تعديها على الأمم والمجتمعات اللا أوربية من جانب وعلى الطبيعة والبيئة من جانب آخر. ومن هنا عليها تصحيح مسارها.

ومن هنا كانت جهود فلاسفة ما بعد الحداثة، خاصة جاك دريدا J. Dreeida محاولة للتفكير المختلف في الحداثة ونقدها ومحاولة تجاوزها؛ بإعادة النظر في الأسئلة الكبرى لعصرنا. كما يظهر في كتابه "ماذا عن غد؟". أما لماذا دريدا وكتابه هذا كمدخل للحديث عن الفلسفة وحقوق الإنسان؟ فذلك يرجع لأسباب متعددة نذكر منها:

أن دريدا يتناول القضايا الأساسية التي تشغل عصرنا وحاضرنا ومستقبلنا عبر منهجيته في التفكيك ووفق مقولته في الاختلاف؛ مما يطرح التساؤل حول قدرة هذه المنهجية ونجاعة هذا المفهوم في معالجة هذه القضايا. ثانيًا أن كثيرًا من الإشارات والتلميحات التي يغمز ويلمز بها الفيلسوف ترتبط بنا وتمسنا بشكل واضح أو مضمر حيث يشير إلى المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة مثلما يشير إلى الفلسطينيين والصراع العربي الإسرائيلي.

(١)

يقدم لنا الفيلسوف اليهودي الجزائري الفرنسي جاك دريدا مع أساتذة التحليل النفسي الفرنسية إليزابيث رودينيسكو E. Roudinesco ردودًا وإجابات حول قضايا الأقليات والمهمشين والمرأة وحقوق الحيوان ومعاداة السامية، في كتابهما المشترك :ماذا عن غد؟" De Quoi Demain وعنوان "الغد"، الذي يطرح التفكير في المستقبل؛ يتكرر في أعمال أخرى له مثل: أحاديث الغد، التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد، حيث يمارس دريدا إستراتيجيته وقراءته التفكيكية للأسئلة الكبرى التي تنتشر على امتداد عصرنا والتي تطرحها محاورته. وتأتي إجاباتهما عبر مقاربات فلسفية، تاريخية، سياسية وتحليلية نفسية. ومن هذه الأسئلة الكبرى:

- الاستخدامات المتباينة على طرفي الأطلسي لفكرة الاختلاف الأثني والثقافي.
- مشكلة تحولات الأسرة الغربية.
- الحرية الإنسانية.
- حقوق الحيوانات والواجبات المترتبة على الإنسان حيالها.
- الحكم بالإعدام وضرورة إلغائه.

- الأشكال الحديثة لمعاداة السامية حاضراً ومستقبلاً.

يمكن أن نستنتج من عبارة رودينيسكو أن عالم اليوم أصبح دريديا، استنتاجات متعددة لكن ما يهمنا منها هو العلاقة بين عالم اليوم؛ "عالمنا" ومفاهيم دريدا. وتقودنا هذه المفاهيم نحو منهجية دريدا في تناول حقوق الإنسان والتي لن نستطيع تناولها قبل الإشارة إلى المفهومين الأكثر بروزا في فلسفته وهما: التفكيك والاختلاف. نحن إذن بإزاء مدخل فلسفي لمقاربة حقوق الإنسان ينطلق من مبدأ الاختلاف متوسلا بالتفكيك مستعينا في معظم الأحوال بالتحليل النفسي الفرويدي اللاكاني وعلاقة فلسفة دريدا بفرويد ينبغي التوقف عندها خاصة فكرة فرويد عن اللاشعور والكبت ودريدا عن المسكوت عنه واللامصرح به.

وعن علاقة التفكيك بحقوق الإنسان تسأله رودينيسكو: أشرت إلى ضرورة التفكير بالعالم المعاصر استنادا إلى مفاهيم مستقاة من الفلسفة، ويتراءى لي بأن هذا الرهان أساسي في يومنا هذا. يجيب:

هنا أيضًا مهمة تفكيك لا ينقطع: فيجب أن نمتح من ذاكرة التراث الأدوات المفهومية التي تساعد على التشكيك بالحدود التي فرضها هذا التراث حتى تاريخه. في صميم القانون الدولي بنود يجب تجاوزها لتغيير موقع الحدود. إن حقوق الإنسان يمكن تحسينها واستكمالها، وهي في تغير لا انقطاع له. وهكذا فمن الأفضل تحديد تلك الحقوق باقتلاعها من حدودها: الاعتراف بحقوق المرأة، حق العمل، حقوق الطفولة، إلخ، ولكن علينا القيام بهذا المسعى باسم فكرة عن القانون موجودة أصلاً في مشروع "الإعلان" العالمي لحقوق الإنسان المستند؛ إلى إعلان ١٧٨٩ (p. 49).

وكما يعد دريدا التفكيك مدخلاً لحقوق الإنسان، فكذلك الاختلاف يتضح ذلك عبر سؤال محوري تطرحه رودينيسكو في بداية الفصل الثاني من حوارها مع دريدا.

فالجدل بشأن التعصب العرقي يمكن طرحه انطلاقا من مسألة الاختلاف. وقد كان دريدا كما نعلم قد نحت هذا المصطلح بـ A بدلاً من E لمفردة Differance في مقالة عن انطونان ارتو ١٩٦٥ ثم في محاضرة بهذا العنوان في الجمعية الفلسفية الفرنسية، (نشرت فيما بعد في هوامش الفلسفة ١٩٧٢). وهو مصطلح فيما يرى يوجه تفكيرنا للمتنافر معنا.

إن الاختلاف هو "اضطراب طارئ" يكون محملا بسلبية؛ لكن أيضًا بغيرية لم يكف عن التملص من الشيء ذاته ومن المتماهي معه. والسؤال كيف يمكن مناقشة الاختلاف على أنه مفهوم عام دون التخلي عن الفئوية وكذلك عن التقديس النرجسي للاختلافات الصغيرة. كيف يمكن التملص من سيكولوجيا الشعوب التي أعيد تعميدها تحت مصطلح الاثنوسيكولوجي أو من نظريات "الجنس الأسمى" التي ترفض حتى فكرة إمكانية وجود ذات إنسانية عامة فيما وراء جميع اختلافاتها الثقافية والاجتماعية (p. 51 - 52).

من الواضح أن دريدا لا يتحدث هنا عن اختلاف مطلق ولا يدعونا إلى توحيد وتقديس الاختلاف، هو كما يحذر من تقديس المتماهي، المتطابق؛ يحذر أيضًا من الفئوي كما في قوله لرودينسيكو "أنا إذا أشاركك قلقك حيال المنطق الفئوي، حيال هاجس المتماهي، وأنا أقاوم مثلك تلك الحركة الميالة نحو نرجسية الأقليات التي تنمو في كل مكان – بما في ذلك الحركات النسائية ضمنًا".

ويضيف في بعض المواقف، يجب رغم هذا اتخاذ مسؤوليات سياسية تفرض علينا التضامن مع الذين يناضلون متصدين لهذا التمييز أو ذاك ولغرض الاعتراف بهوية قومية أو لسانية مهددة بالزوال، بالتهميش، بالتعامل معها كأقلية صغيرة بإخراجها من نطاق الشرعية، أو حتى عندما تتعرض طائفة دينية للاضطهاد" (p. 54).

ويؤكد دريدا في سياقات متعددة من كتابه على ضرورة وراهنية بعض الحقوق "أن الطارئ الملح في أيامنا هو على الأقل إنقاذ عدد من المبادئ: الحق في المحاولة، حق النقاش، اللارقابة" (p. 235).

(٢)

عرضنا هذه الاستشهادات المتعددة لبيان انشغال دريدا بقضايا حقوق الإنسان وتناولها وفق التفكيك والاختلاف حتى نتوقف بعد ذلك عند أهم القضايا التي توقف عنها في كتابه حتى نستطيع مناقشة منهجيته في تناول هذه القضايا، خاصة قضية المرأة وقضية العنف على الحيوان وقضية الإعدام ونقد السياسة الإسرائيلية والدفاع عن حقوق الفلسطينيين. ونبدأ بـ "حق المرأة بالمساواة". وقد كان البرلمان الفرنسي قد اعتمد في فبراير ١٩٩٩ نصًا أدخل الاختلاف بين الجنسين إلى المادة الثالثة من الدستور، التي تقول: "يحدد القانون الشروط التي تنظم تساوي الفرص بين الرجال والنساء للوصول إلى التمثيل النيابي والوظائف النيابية"، بحيث تم تثبيت المساواة في القانون وبالتالي أصبح الإلزام شرعيًا لتمثيل ذلك الاختلاف، وإضافة هذا التعديل يسمح للمجلس النيابي التصويت على قوانين سوف يكون من شأنها توسيع المساواة لتشمل جميع مستويات المجتمع المدني.

يظهر موقف دريدا التفكيكي من هذا القضية في قوله كنت أتشكك كثيرًا في الخطاب والمنطق والتعابير بصدد ما أطلق عليه بغرابة اسم المساواة... فأنا أشعر بالقلق لتدوين الاختلاف الجنسي في صلب الدستور". ورغم هذا الموقف فهو نصير لقضية المرأة – هكذا يخبرنا – فإذا قيل له أمامك أحد اختيارين، التصويت بلا أو نعم للمساواة. يقول: إنني إذا أصوت بلا فأنا أجازف بإعطاء الشرعية لوضع كارثي. ففرنسا هي أكثر البلدان تخلفا بما يخص حضور وتمثيل النساء في الحياة السياسية،

فإذا حوصرت بالتصويت "مع" أو "لا" حينها ورغم جميع تحفظاتي سوف أصوت لصالح المساواة، لأنني إذا صوت "لغير صالحها" أكون قد رسخت واقعة جماعية لا يمكن التساهل حيالها، وهي التمثيل المتدني للنساء بدرجة غير معروفة في أوربا" (p. 56) ويضيف.. ربما كان من اللازم التفكير بكيفية تطوير المعركة لمقاومة جميع صنوف اللامساواة (p. 58).

(٣)

ويخصص المتحاوران دريدا ورودينيسكو الفصل الخامس من كتابهما المشترك لممارسات العنف على الحيوان. وقد اهتم فلاسفة البيئة بقضية العنف على الحيوان اهتمامًا خاصًا حيث كانت في صلب قضاياهم الأساسية وضمن محور تساؤلاتهم. فقد أثار الفلاسفة المهتمون بالقضايا البيئية أسئلة أساسية حول علاقة البشر بالطبيعة. هل البشر هم الكائنات الوحيدة التي تمتلك قيمة أصلية في الكون الذي نعرفه، أم أن العالم الطبيعي، والنباتات والحيوانات والأقاليم الحيوية، تمتلك هي أيضًا قيمتها الخاصة المستقلة عن نفعها للبشر؟ هل على البشر إلزامات خلقية نحو البشر الآخرين فحسب أم نحو الحيوانات والنباتات والمنظومات البيئية أيضًا؟ إلى أي حد تنبثق المشكلات البيئية عن المركزية البشرية وعن ثنائية البشرية - الطبيعة؟ هل على البشر إلزامات نحو الأجيال المستقبلية؟ هل من الخطأ - خلقيا - أن نبيد الأنواع الحية، النباتية والحيوانية؟... هل تتفق الحرية الإنسانية مع اختفاء كل شيء بريء في الطبيعة؟ كيف لنا أن نعرف أن للتاريخ اتجاهًا معينًا، أو "تصاعديًا" حتى إذا كان ثمة ميل تصاعدي للتاريخ، فعلى أي أساس نفترض أنه يتطلب في كل لحظة تقريبًا سيطرة البشر على ما غير بشري؟ (ص ١٦).

نشر الفيلسوف الاسترالي بيتر سينجر مقالة "تحرير الحيوان" في مجلة The new york Review of Books، وفي صيف ذلك العام ظهرت مقالة "الضحل والعيمق، حركة الإيكولوجيا بعيدة المدى: خلاصة" للفيلسوف النرويجي المميز أرني نايس في المجلة الفلسفية الدولة Inquiry. وفي الخريف، خاطب فيلسوف استرالي آخر هو ريتشارد سيلفان زملاءه في المؤتمر العالمي الخامس عشر للفلسفة في فارنا في بلغاريا متسائلاً: "هل ثمة حاجة إلى أخلاق بيئية"؟

ومنذ ذلك الحين كتبت دراسات عديدة حول تلك القضية نذكر منها: هل هناك حاجة إلى أخلاق جديدة بيئية؟ كل الحيوانات متساوية، حقوق الحيوان وأخطاء الإنسان، حول الاعتبارية الخلقية، أخلاقيات احترام الطبيعة، تحرير الحيوان والأخلاق البيئية، أخلاق الأرض، الأخلاق البيئية الكلية والمشكلة الفاشية الأيكولوجية، تحديات في الأخلاقية البيئية، حقوق الحيوان والأخلاق البيئية اتحاد جديد.

ونذكر هنا مجموعة من الدراسات التي جمعها وأشرف على تحريرها مايكل زيمرمان تحت عنوان "الفلسفة البيئية" في مجلدين يهمنا منهما ما يتعلق بالنزاع بين تحرير/ حقوق الحيوان والأخلاق البيئية.

ومن الناحية النظرية إن الأكثر أهمية يتمثل في أن تيار تحرير/ حقوق الحيوان، الذي حرث أرضا جديدة في الفلسفة الخلقية عندما خطا إلى أبعد من حدود الجنس البشري بالتفكير في الحيوان. إن التفكير المقنع من قبل سينجر حول تحرير الحيوان، وتوم ريجان حول حقوق الحيوان قد مهد الطريق الذي اتبعته موجه ثانية من الفلاسفة ذوي الاهتمامات الأوسع.

يعتبر دريدا قضية الحيوانية قضية حاسمة. لما تحمله من أهمية ذاتية ولقيمتها الاستراتيجية تمثل الحد الفاصل؛ الذي تشتق منه وتتحد جميع القضايا الكبرى

الأخرى وجميع المفاهيم المخصصة لتأطير "خاصية الإنسان"، جوهر ومستقبل الإنسانية، الأخلاق، السياسة، القانون، "حقوق الإنسان"، "الجريمة ضد الإنسانية". "القتل الجماعي".

يشير لنا دريدا إلى أن اقتناعه بهذا الأمر، الذي لازمه باستمرار ألا وهو حقوق الحيوان. وتوجد إشارات واضحة عنه في جميع كتبه، فمنذ "علم الكتابة" كما يقول كان لا بد لتبلور مفهوم جديد حول "الأثر" ليشمل حقل الكائن الحي بأكمله... ويضيف أن جميع اللفتات التفكيكية التي جربتها على النصوص الفلسفية من كتابات هيدجر خاصة تقوم على التشكيك بالتجاهل المقصود لما يسمى "الحيوان" عموماً. وفي الكتابات الأخيرة التي نشرتها حول الموضوع أضع موضع الاشتباه قولنا "الحيوان" بالمفرد كما لو كان الموجود هو "الإنسان" (و) "الحيوان" وكما لو أن المفهوم الموحد عن "الحيوان" – مع الـ "التعريف"، يمكنه التوسع، بصورة شمولية ليضم جميع أشكال الحي غير الأدمي" (١٢١ – ١٢٢).

في نص هام من كتابه يخبرنا أن السعي بصورة قطعية إلى إعطاء زمرة حيوانية بعينها وليس الحيوانات جميعاً حقوقاً مساوية لحقوق الإنسان لن يكون إلا تناقضاً" (p. 125) وفي قسم غير منشور من محاضرته "الحيوان الذي هو أنا" يحلل نصاً لأدرنو يزعم التقاط المعنى المستتر في التصورات الكانطية للاستقلال للكرامة لدى الإنسان. وللتوجه الذاتي والتحديد الذاتي حيث يرى فيها ليس مشروع تحكم وسيادة على الطبيعة لا غير، وإنما أيضاً كراهية حقيقية، كراهية قاسية" موجهة إلى الحيوانات" والإهانة بحق الحيوانات أو بحق الإنسان بصفته كحيوان، هي على ما يفترض السمة المميزة للمثالية الحقة" (p. 131).

يدعو دريدا إلى وجوب أن نغير العلاقات بين البشر والحيوانات، وجوب ذلك بمعنيين، معنى الضرورة "الأنطولوجية" ومعنى الواجب الأخلاقي (١٢٢). وهو يشعر بمودة تقربه إلى أولئك الذين يتصدون عن صواب للطريقة التي تعامل بها الحيوانات في

مجال التربية الصناعية، وفي المسلخ وفي الاستهلاك وفي ميدان التجارب العلمية (١٢٣). ومن هنا يطالب تخفيض (تقليل) شروط العنف والقسوة حيال الحيوانات تدريجيا، وفي سبيل هذا الأمر على المدى التاريخي الطويل، يجب تنظيم شروط تربية الحيوان وقتلة (١٣٧).

يقول في نص ذا دلالة هامة موضحًا موقفه من حقوق الحيوان: يجب أن نتفهم بأن الحيوانات إذا لم يكن باستطاعتها تكوين مفاهيم مثل المواطنة، والوعي المرتبط بالكلام والشخص الواعي إلخ، فإن ذلك لا يجوز أن يتركها دون "حقوق". إن مفهوم الحق بالذات؛ هو ما يجب "إعادة التفكير" به بصورة عامة ضمن نطاق العرف الفلسفي الأوربي الذي نتكلم عنه (١٣٨).

ويضيف في الصفحة التالية: يجب القيام بما هو مستطاع في يومنا هذا للتضييق على هذا العنف، وضمن هذا الاتجاه يكون التزام التفكيك تحديداً. فلسنا بصدد تحطيم مقولات هذا الحل (القانون الصوري) أو الانتقاص من قيمته، وإنما نحن بصدد إعادة النظر بتاريخ الحقوق، بمفهوم الحق (١٣٩).

(٤)

يخصص دريدا ورودينيسكو فصلاً كاملاً هو الفصل الثامن لمناقشة قضية الإعدام، رغم الإشارة إليه من قبل إشارات متفرقة. وهو واضح تمامًا في هذا الأمر كما في قوله: لا يمكننا معالجة قضية حكم الإعدام في الغرب ولا يمكننا التعرف على مرتكزاتها العميقة ما لم نأخذ بالحسبان الخطاب اللاهوتي – السياسي الكامن في جذورها، والذي كان دائمًا هو السند الذي نهضت عليه. لأن حكم الإعدام كان يتم على الدوام بتأثير تحالف بين رسالة دينية وسيادة الدولة.

وسواء تعلق الأمر أم لم يتعلق بحالات متقابلة متجاوبة مثل حالة سقراط أو المسيح أو جان دارك أو الحلاج، فالأمر يحسم بصورة نموذجية انطلاقا من اتهام ديني (انتهاكا أو خيانة لشريعة مقدسة) تطلقه أو توحي به سلطة دينية، تستلم المبادرة منها سلطة الدولة التي تقرر الحكم بالموت، وتنفذه بعد ذلك (p. 257).

لم تستطع الفلسفة طوال تاريخها عند دريدا صياغة خطاب ضد حكم الإعدام. يقول: لم يقم "على حد علمي" أي فيلسوف "بصفته تلك" وفي خطابه الفلسفي منهجيًا وبمعنى الكلمة كما لم تقم أي فلسفة "بصيغتها تلك" بالتشكيك بمشروعية حكم الإعدام. فمن أفلاطون إلى هيجل ومن روسو إلى كانط، كل على طريقته أحيانًا مع بعض التحفظ والشعور بالندم وقفوا جميعهم مع حكم الإعدام. لقد استمر هذا الموقف فيما بعد هيجل إما في شكل خطابات صريحة وإما تحت الشكل المقلق من خلال الصمت والتجاهل. كما لو لم تكن تلك القضية مشكلة فلسفية جديرة بأن تعالج من هيدجر إلى سارتر إلى فوكو إلى كثيرين غيرهم.

نلاحظ في النص الأول أن الأمثلة التي يقدمها دريدا أغلبها لشهداء الفكر، أي أنه يلمس بعمق ويشير إلى حق يهمنا هو حق التفلسف والتفكير، وهي وإن كانت أمثلة تاريخية؛ إلا أن حق التفلسف والتفكير لا يزال من الحقوق المهدورة والمغدورة عندنا. الملاحظة الثانية وهي الأهم، هي إغفاله، أي المسكوت عنه في حديثه هو، إعدام شهداء الأرض وأصحاب الحقوق فيها وسكانها الأصليون، الإعدام الجماعي والحصار القاتل لشعب بأكمله لمطالبته بحق المقاومة. إلا أن حديث دريدا يبدو منصبا على الإعدام الفردي وليس الجماعي وما يشغله عدم تصدي الفلسفة لهذا النوع من الإعدام ربما أكثر من التصدي للقتل والإبادة الجماعية لشعب بأكمله. وفي صمت دولي، شبه تام.

يطرح دريدا التساؤل عن نقاط التلاقي بين الفلسفة وبالتحديد الأنطولوجيا واللاهوت السياسي في حكم الإعدام مع مبدأ السيادة الذي يهيمن عليها بصورة

طاغية. ويقف عند كانط لتفكيك خطابه القانوني عن حكم الإعدام وهو يخبرنا "عندما أقـول" خطاب فلسـفي عن حكم الإعـدام" وبالتـالي خطاب "مطلوب تفكيكه" لا أوجـه تفكيري إلى مجرد خطاب "حق الموت" السائد في أغلبية الدولة - القومية التي حافظت على حكم الإعدام، حتى تاريخ ١٩٩٥، غالبية الدول - القومية التي هي بطريقة وأخرى وضعت نهاية لحكم الإعدام وبالتالي فعملية "التفكيك" تمضي متسارعة وينطبق هذا أيضًا على السيادة الدولية والقومية والدين (٢٦٤).

ويندرج في هذا السياق "برنامج دريدا" التي تطلق عليه رودينيسكو "برنامج إيقاظ الضمائر" فهو يقترح إنشاء هيئة جديدة للنضـال في وجه العلل العشر للنظام العالمي الجديد: البطالة، إقصاء المنفيين، الحروب الاقتصادية، تهريب الأسلحة، النزعة الأثنية (على أساس الأرض والدم) سلطة لدولة - الشبح - المافيا - المخدرات. ومما قدم في هذا المجال "إعلان حالة رعب العالم" (p. 175) وكمـا أن هناك الرعب الاقتـصـادي، والرعب البيئي. هناك الرعب الذي يمسنا نحن ودريدا؛ والمتمثل في الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني؛ حالة الحرب الدائمة ضد الفلسطينيين ومحاولة إفناء وجودهم وطمس هويتهم في صمت وتجاهل من معظم دول العالم. فماذا عن غد هذا الوضع عند دريدا مع محاورته اللذان يتناولاه تحت عنوان "حول اللاسامية المستقبلية".

(٥)

لنستمع إليه في خطابه الذي يحمل أكثر من دلالة، لكنه مع وفي ظل الأوضاع التي نحياها يعد خطابا متقدما، وإن كان مراوغا، عن كثير مما يطرح حول الصراع الفلسطيني الإسرائيلي. يقول: "عندما تنتشر معاداة السامية، فآثارها المخربة عديدة جدا، وأول هذه الآثار المخربة أن أحدنا قد يتحرج حينئذ من انتقاد أي شيء على الإطلاق بخصوص سياسة إسرائيل أو أي فئة يهودية محددة. قد يهب مباشرة من

يشكك في أنك متواطئ غير مباشر مع معاداة السامية... هذا إذا لم يتهم المرء برفض اليهودية فلا يعود باستطاعتي حتى أن أقول لنفسي (لحسن الحظ أنني يهودي) فهذا لا يسمح بأن أكون متهما على السريع، متى أبديت تشككي بالأسس التي قامت عليها دولة إسرائيل أو سياستها ومتي اعترضت على رأي هذا اليهودي أو ذاك أو أي جماعة يهودية بخصوص هذه المبادرة أو تلك للطائفة اليهودية (٢٠٨).

وعلى هذا يرى دريدا أنه يجب التصدي لمن يمسكون بتلك "الأفخاخ" ومحاربتهم.. لأنني لا أريد أن أنكر على كائن من كان (وخاصة لا أريد أن أحرم نفسي) الحق في انتقاد دولة إسرائيل أو أحد الطوائف اليهودية، لمجرد أن هذا الانتقاد يمكن أن يكون مشابها أو مفيدا لمعاداة السامية... من الممكن والضروري دون أدني معاداة للسامية فضح ذلك التوظيف للمعلومات التاريخية، مثلاً ذلك الحساب الاستراتيجي بامتياز (سياسيًا) والقائم على استخدام الهولوكوست. والاستفادة منه لهـذه الغاية أو تلك (p. 209). ويضيف يمكننا كلية معارضة السياسة الإسرائيلية ومساندة القضية الفلسطينية، أو حتى انتقاد بعض الخطابات المتشددة أو الصهيونية دون أن نكون بذلك قد سقطنا في حماة معاداة السامية. وهذه الأقوال معتدلة ويمكن أن يتفق حولها العقلاء، خاصة وأنها تصدر عن يهودي ونحن لا نختلف معه على كونها أسس لأي خطاب سياسي أو غير سياسي حول إسرائيل، إلا أنه سرعان ما يتحول الخطاب إلى خطاب مزدوج محمل بالاختلافات مما يميز لغة دريدا.

تردف رودينيسكو ويجيب عليها وتلك هي الدلالة المزدوجة في الخطاب. تقول "ويبدو لي أن من اللازم إدانة المظاهرات المعادية للسامية التي بدأت تتطور، بل حتى أصبحت موضع رعاية في البلدان التي هي في حالة حرب مع إسرائيل إلى حد إعادة إنتاج الرفض المطلق لليهود". ويرد دريدا "أن الواجب يقتضي بالفعل أن نضاعف تيقظنا أمام التصلب العقائدي المعادي لإسرائيل الذي نادراً ما يتحاشي معاداة السامية، صارفين النظر عن ما هي تلك المظاهرات، التي تطلق بشكل عام مرسل، ولا

شك في وجود الكثير من المظاهرات، ليس فقط في البلدان التي في حالة حرب مع إسرائيل بل في بلدان أوربية وأسيوية وأميركولاتينية تدين السياسة الإسرائيلية والحروب اللامشروعة للحكومات المتتالية للدولة الصهيونية والتي تصدى العالم بأجمعه لها ضد سكان مدنيين محاصرين بأشد الأسلحة دمارًا، ألا يستدعي ذلك النظر في أسباب المظاهرات.

يؤكد دريدا مرارًا على حقه في النقد، نقد السياسات، لكن من منطلق كونه يهوديًا يقول لرودينيسكو: "أنا يهودي، أنت تعلمين هذا دون شك، ويمكن أن أشعر بتعاطف عميق، بل حتى بشيء من التضامن مع سكان تلك المنطقة ومع الضحايا تاريخيًا (من يهود وفلسطينيين) لفظائع هذا العصر. لكنني احتفظ بحق انتقاد جميع السياسات الحكومية، بما في ذلك سياسات القوى العظمى من قبل ومنذ تأسيس دولة إسرائيل (٢١٣).

وهو وإن كان يؤكد على حق الفلسطينيين في دولتهم، فهو يرفض تمامًا مناقشة شرعية تأسيس إسرائيل يقول: رغم أن تأسيس دولة إسرائيل يظل بالنسبة لي خلية من أسئلة موجعة لا يمكنني شرحها، فعندي ألف سبب يدفعني للاعتقاد بأن "من الأفضل" مع مراعاة كل شيء ولمصلحة أكبر عدد من الناس بما في ذلك الفلسطينيين، بما في ذلك الدول الأخرى في المنطقة اعتبار ذلك التأسيس رغم العنف الذي نشأ عليه في البدايات كيان لا يمكن الرجوع عنه من الآن فصاعدا، بشرط قيام علاقات حسن جوار إما مع دولة فلسطينية تتمتع "بجميع" حقوقها بأدق ما تعنيه كلمة دولة، وإما في قلب دولة واحدة بذاتها "ذات سيادة" مزدوجة القومية يعيش فيها شعب فلسطيني متحرر من اضطهاد أو من كل تمييز وفصل مما لا يمكن القبول به.

أنا ليس عندي أي عداء خاص أو مبدئي حيال دولة إسرائيل لكنني دائمًا تقريبًا حكمت حكمًا قاسيًا على سياسة الحكومات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين وغالبًا ما قلت هذا علانية على الملأ خاصة في أورشليم على سبيل المثال (٢١٣).

يمكن قبول رأي دريدا والإشادة به تماما لو كان يصدر عن سياسي؛ فهذا هو المتاح وما يمكن التفاوض حوله؛ إلا أن دريدا ليس سياسيًا بل فيلسوفا، لا يتناول الواقع والمتاح بل الأسس، وهو يخاطبنا باعتباره يهوديًا، ويهوديًا ناقدًا وهذا يدفعنا للحوار معه هو حول ما طرحه.

وقد أشاد فتحي التريكي بموقف دريدا هذا في تعقيبه على عبد الوهاب المسيري في كتابهما "الحداثة وما بعد الحداثة". يربط المسيري أولاً بين ما بعد الحداثة والتفكيكية (ص ١١٢) وبين العلاقة بين ما بعد الحداثة واليهودية (ص ١١٣). ولا ينكر التريكي هذه العلاقة. بل ينكر أن يكون دريدا صهيونيا يدافع عن إسرائيل متهجما على الإسلام والعرب، وهو يعبر بصريح العبارة أن قيام دولة إسرائيل هي عنف في حد ذاته؛ لأن استيطانها في فلسطين قد أحدث عنفا شديدا في المنطقة فيقول مثلاً "إنه بالرغم من هذا العنف الأصلي لتكوين دولة إسرائيل، لا بد من قيام دولة فلسطين لها كل الحقوق بدون استثناء، بالمعنى القوي لكلمة دولة أو التعايش في دولة ذات سيادتين بدون تمييز يكون فيها الشعب الفلسطيني حرا من أي ضغط وعنصرية غير مقبولة... لقد كنت دائمًا أحكم حكمًا شديدًا ضد الحكومات الإسرائيلية في تعاملها مع الفلسطينيين.

يبين التريكي أن يهودية المفكر اليهودي لا يمكن أن تكون سبب نزوعه نحو التفكيك وإنما القضية هي قضية حضارية بالأساس "لأن فكرة ما بعد الحداثة أنتجتها معطيات الحضارة الغربية المتطورة" (ص ٣٠٢). بينما يرجع الباحث الجزائري ازواج عمر فكر دريدا إلى دور الاستعمار وما بعد الاستعمار من خلال التجربة الجزائرية في تشكيل فكر ما بعد الحداثة.

يعرض الباحث لكل من جاك دريدا وهيلين سكسو اللذين ولدا وعاشا وتعلما في الجزائر حتى غادراها إلى فرنسا ليواصلا دراستهما الجامعية العليا وهما ينتميان إلى الأقلية اليهودية التي كانت تقيم آن ذاك بالجزائر الأمر الذي جعلهما يحسان بالعزلة

المزدوجة داخل ثقافتين متصارعتين وهما ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر ضمن الفضاء الكولنيالي. وإن تأثيرات هذه التجربة قد ألقت ولا تزال تلقي بظلالها على سيرتهما الذاتية الشخصية وعلى كتابتهما الفكرية النظرية بحيث أصبح من الصعب ومن المستحيل فهم مفاهيمها الفكرية والفلسفية بدون الأخذ بعين الاعتبار المرجعية الجزائرية وتأثيراتها على تشكيل وعيهما. حيث أن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند كل من جاك دريدا وهيلين سكسو ليس فقط نتاجًا لتجربتهما المعرفية وإنما أيضًا لسنوات التكوين الأولى في الجزائر ونتاج ذلك الإحساس بالوجود والانتماء إلى الأثنية اليهودية في مجتمع مستعمر.

ينقل دريدا تجربته الجزائرية إلى الفلسفة، ومفهوم الاختلاف ينبع أساسًا من تجربته الأثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمر. صحيح أن إحساسه كيهودي موزع ومهمش له تأثير في تشكيل جزء من فلسفته ولكن هذا الإحساس تشكل من صدامه بالمستعمر الفرنسي في الجزائر وليس من علاقته بالإنسان الجزائري الذي كان يحارب الاستعمار.

والخلاصة أن عمر يرى أن فلسفة دريدا في عمقها هي نقد لميتافيزيقا الغرب وأن هذه الميتافيزيقا أخذت بعدها الأقصى في اللحظة الاستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفي للحوار، ونفي الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز وعلى هذا فإن نظرية ما بعد البنيوية كبعد من أبعاد نظرية ما بعد الحداثة في فرنسا لا يمكن أن تدرس بدون دراسة الخلفية الاستعمارية للجزائر.

حقوق الإنسان

وعلاقتها بمفاهيم المساواة والعدالة والحرية

د/ عبدالله إبراهيم

كلية الآداب - جامعة القاهرة

ثمة علاقة جدالية بين حقوق الإنسان ومفاهيم مثل المساواة والعدالة من جهة ومفهوم الحرية من جهة أخرى. وهذا الأمر كان موجوداً لدى القدماء كما هو موجود أيضًا لدى المحدثين. فالذين يدافعون عن ضرورة المساواة والعدالة كما كان لدى القدماء (الشرق القديم: مصر والعراق وفارس... إلخ) يرجحون المساواة والعدالة على كفة الحرية. أما الذين يدافعون عن الحرية أكثر من دفاعهم عن العدالة والمساواة مثل اليونانيين فهم يرجحون كفة الحرية على كفة العدالة والمساواة. لذا نجد الباحثين ينقدون وجود امتيازات للمواطن اليوناني الأصلي عن سائر شعوب العالم الذين هم رقيق عند مقارنتهم بالمواطن الأصيل الذي يعيش في أثينا أو اسبرطة.. إلخ. وهكذا فقد رجح اليونانيون كفة المواطن اليوناني في مقابل العبيد الأرقاء الذين يعيشون خارج أرض اليونان أو الذين يعيشون عبيداً داخل اليونان وليسوا من أصل يوناني.

هذا فيما يتعلق بمفهوم المساواة أما ما يتعلق بمفهوم العدالة فقد تناولها أفلاطون في كتابي "الجمهورية والقوانين". وقد أكد على ضرورة العدالة سواء للمواطنين

اليونانيين الأصليين أو الغرباء. فتحقيق العدالة بين جميع الأفراد أو الشعوب أمر مطلوب وضروري وذلك بغض النظر عن كونه بين أبناء وطن واحد أو بين الغرباء وتطبيق القوانين يتم سواء على المواطنين في اليونان أو المواطنين في خارجها.

وفيما يتعلق بمفهوم الحرية فقد اعتبر اليونانيون أن أصحاب الأصل اليوناني – أي المواطن اليوناني الأصيل– هو وحده الإنسان الحر أما غير اليونانيين – سواء في داخل اليونان أو خارجها – فهم غير أحرار بل هم رقيق وعبيد لليونانين. وتعد أفكار أفلاطون في كتابيه "الجمهورية والقوانين" تسير على هذا النحو وكذا نرى أرسطو في كتابه "السياسة" يتفق مع الآراء السابقة.

بيد أن علاقة حقوق الإنسان بالمساوة والعدالة والحرية قد تطورت لدى الفلاسفة الرواقيين حيث أكدوا على فكرة المواطن العالمي وتكاد تشبه فكرة العالمية عندهم فكرة العالمية في القرن العشرين مع بعض الفروق حيث أكد الرواقيون على ضرورة وجود المساواة والعدالة والحرية بين البشر.

وهكذا حصل الأفراد على أهم حقوقهم وهو حق المواطنة وكونهم متساويين في الحقوق والواجبات، وأنهم متساوون أمام العدالة وأنهم أحرار في اعتناق ما يريدون من أفكار وأديان وفلسفات وأدى حصول الأفراد على كونهم مواطنين إلى حصولهم على أولى حقوقهم وهو حصولهم على حق المواطنة في إطار شرعي قانوني تعترف به كل دولة حيث تقر لهم أنهم متساوون أمام القضاء العادل وأنهم أحرار في الملكية والمشاركة في أعمال الدولة وأن لهم حقوق وعليهم واجبات.

وفي القرون الوسطى أقرت المسيحية بالمساواة بين البشر أمام الله وهو الأمر الذي لم يكن موجوداً قبلها في الحضارة الرومانية حيث اهتمت بالقوانين ولكن الشعب الروماني كان متمايزاً على سائر الشعوب. ولم تقر التشريعات الرومانية المساواة بين

الرومان والأجانب أو الغرباء. أما المسيحية فقد أكدت على المساواة أمام الله بالنسبة للجميع. وعندما جاء الإسلام فقد أقر بالمساواة بين كافة أفراد الجنس البشري وأكد على المساواة والعدالة أمام القانون والله. فالجميع متساوون أمام القضاء، كما أن القوانين لا تفرق بين الناس. فضلاً عن هذا فإن الجميع أحرار، ولهذا مدح الإسلام تحرير العبيد ومهد بهذا للقضاء على العبودية التي تمت في العصر الحديث.

أما في العصر الحديث فقد ظهر الصراع بين فكرتي العدالة والمساواة من جهة وبين فكرة الحرية والديمقراطية من جهة أخرى. حيث أيدت بعض الدول المساواة والعدالة مثل الاتحاد السوفيتي والصين، بينما أيدت دول أخرى الحرية والديمقراطية مثل الولايات المتحدة الأمريكية والغرب الأوروبي. ونود أن نشير هنا إشارة موجوزة إلى إعلان حقوق الإنسان في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٧٦م، وكذا إعلان الثورة الفرنسية عام ١٧٩٠م، وإعلان حقوق الإنسان عام ١٩٤٧م عن الأمم المتحدة وكلها تدافع عن الحقوق والواجبات للبشر. وأخيراً إعلان حقوق الإنسان في ديربان عام ٢٠٠٩م.

مفاهيم العدل والحرية والمساواة في الشرق القديم:

لقد عرف المصريون في الشرق القديم مفهوم العدل بوضوح في حين لم يعرفوا مفهوما الحرية والمساواة بالوضوح نفسه، كانت الكلمة التي تدل على العدل هي كلمة ماعت Maat. وكانت العدالة تعد بمثابة ابنة لإله الشمس نفسه، ومن ثم كان إشعاعها من أعلى وهو تشابه آخر مع الصورة الأفلاطونية للخير، التي قورنت بالشمس على اعتبار أن قوة الأخيرة تثير وتدعم الحياة معًا. ولم تكن ماعت مجرد صفة فحسب وجديرة بالمدح بل كانت الروح التي وراء الكون والتي تنفذ فيه وكانت "الطريق" بالمعنى

الذي كثيراً ما يستخدم في الفكر الشرقي القديم. وعند العبرانيين صارت "ماعت" الحكمة أو عند المسيحيين صارت "المحبة"[1].

وربما يكون مفهوم العالة أول مفهوم تطور في الفكر الإنساني قبل مفاهيم أخرى مثل الحرية والديمقراطية والمساواة والتسامح والإخاء والمحبة... إلخ.

ولقد نقد الإنسان القديم الظلم، وأقام الحكام الحكومات باسم تحقيق العدالة ورفض الظلم.

وكانت فكرة الميزان أو العدل في مصر القديم معروفة لدى الحكام الفراعنة، كما عرف الناس أن الشخص المستقيم العادل سيحيا حياة طيبة في العالم الآخر.

ولم يعرف المصريون القدماء مفهوم المساواة حيث كان ثمة فروق بين الطبقة الحاكمة أو رجال البلاط وطبقة الموظفين وطبقة الفقراء من عامة الشعب. فضلاً عن هذا فقد دافع المصريون عن السرية في أديانهم وتعاليمهم وكرهوا أن يتطفل على أرضهم أحداً من الأجانب وعلى العكس من ذلك فقد كان اليونانيون محبين لنشر ثقافتهم وفلسفتم ولم يستأثروا بحكمتهم كما فعل كهنة مصر.

وكما عرف المصريون القدماء مفهوم العدالة كذلك عرفه ملوك بابل بالعراق، ولا سيما حمورابي ملك بابل الذي قدم أقدم دستور تشريعي في العالم ودون ٢٨٥ قانوناً[2]. ويعتبر مؤسساً لاعظم دستور مستنير وحر عرفه العالم منذ قرابة أربعة آلاف سنة مضت. كما يعتبر من أوائل رائدي العدالة.

---

(١) أ. و. ف توم لين "فلاسفة الشرق" ترجمة عبد الحليم سليم ط دار المعارف ١٩٨٠م ص ٥٢.

(٢) السابق ص ٩١ - ٩٥.

أما دولة فارس القديمة (إيران الآن) فقد كان نظامها يقوم على الثنائية بين الخير والشر. وكان نظامها السياسي استبداديًا فلم تعرف الحرية والديمقراطية على نحو معرفة البلاد اليونانية ولا سيما نظاما أثينا الديمقراطي. وقد دارت صراعات عديدة بين اليونان وفارس ولم يكن الصراع حربيًا وعسكريًا فحسب بل كان أيديولوجيًا وحضاريًا. حيث انتصرت الحضارة اليونانية الديمقراطية على الحضارة الفارسية الاستبدابة الظالمة في القرن الخامس قبل الميلاد. ولقد عرف الشعب اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد نوعًا من الديمقراطية السياسية ولا سيما في أثينا حيث ساد الحكم الديمقراطي ولكن كيف ذلك؟

"كانت القوة الحقيقية في ديمقراطية أثينا تكمن في ثقة المواطنين، إذ لم يكن في أثينا مواطنون من الدرجة الثانية إذا صح لنا أن نستعمل مثل هذا التعبير. ولكن قولنا هذا لا ينطبق كليًا على جماعة الغرباء الذين بفضل الإصلاح الذي قام به صولون استطاعوا أن يتوطنوا أثينا وأن يحصلوا على الجنسية الأثينية، أقول إن قولي هذا لا ينطبق عليها لأن أفرادها لم يكونوا ليتساووا اجتماعيًا وسياسيًا مع المواطنين الأصليين من ذوي النسب "النقي" الصافي ولهذا فإن المصلح كليستز في نهاية القرن السادس ق. م عندما كان يتابع حملته لإصلاح الدستور الأثيني، ذلك الدستور الذي بلغ ذروة الكمال في عهد بركليس، كان يدرك حالة المواطنين "الجدد" السيئة فإنه ألغى ما كان للقبائل الأيونية الأربع من امتيازات (إلا أنه أبقى لها بعض الامتيازات المتعلقة بالطقوس الدينية) وأحلَّ محلها عشر قبائل جديدة. ولذا أصبح الانتساب إلى قبيلة ما، وكذلك حق الاقتراع، لا يتوقف على المولد أو النسب أو الدين بل أصبح الانتساب إلى القبيلة يتوقف على السكن: هل يقيم هذا الرجل في هذه الدائرة أم في تلك".

هذا المواطن "الجديد" كان في أغلب الأحيان رجلاً من أصحاب الصنائع يقضي وقته في الحوانيت أو متجولاً في شوارع المدينة سعيًا وراء معيشته، ولكنه أصبح الآن

يشعر أنه مساو للفلاح تمام المساواة، للفلاح مالك الأرض الذي كان على مر العصور التاريخية يشعر بشيء من التفوق الذي لا يرتكز على حق"(٣).

وعلى هذا النحو أصبح في القرن الخامس ق. م للمواطن حقوق المواطنة التي تتيح له بحرية ما يمكن تسميته شبه المساواة في حقوق سياسية مثل حق الانتخاب وغير ذلك.

وفضلاً عن ذلك فقد كان الأثينيون يميلون إلى انتخاب زعمائهم وقادتهم من بين أفراد العائلات النبيلة التي كانت فيما مضى تصرف شئون الدولة بنجاح. وأظن أن سكان أثينا سيحتفظون بهذا التقليد في المستقبل. غير أن روما الجمهورية كانت أشد محافظة على هذا التقليد. وبعد ذلك كان أعضاء المجلس في روما يصوتون على الأمور في المجلس مباشرة وبدون فتح باب المناقشة، بينما كان الأمر في أثينا على نقيض هذا، إذ كانت المناقشة عرفًا متبعًا. وهكذا يستطيع الرجل الذي تربطه رابطة بعائلة ما أن يقف في المجلس ويدافع عن سياسة ما أو قضية فترتفع مكانته في عيون أقرانه من المواطنين"(٤).

لقد كان المواطنون الأثينيون يشاركون في الحياة العامة على نحو إيجابي حيث ارتبط الأفراد بالمدينة وكانوا يقيمون الأعياد ويشاركون في المهرجانات العامة والعمل السياسي مما أدى إلى تحسين حالة المرأة كمواطنة ومعاملة أسرى الحرب معاملة إنسانية.

---

(٣) تشارلز روبنصن "أثينا في عهد بركليس" ترجمة د. أنيس فريحة ط مؤسسة فرانكلين بيروت ١٩٦٦م، ص ٥٤ – ٥٥.

(٤) السابق ص ٥٥، ص ٥٦.

كان إسكلوس الشاعر الذي اشتهر بكتابة المأساة يضطرم حماسة لقضية الحرية، وكان ينادي بأن المحبة والرحمة يجب أن تخففا من حدة العدالة. فإنه لم يكن ليؤمن بأن النبيل الأرستقراطي هو صالح بالضرورة وأن الفقير الصعلوك طالح بالضرورة بل كان على نقيض هذا فإنه كان يشعر بمواساة الضعفاء من الطبقات الدنيا، بالرغم من الميول والاتجاهات التي تبديها الطبقات الأرستقراطية. فقد كان إسكلوس، مع جماعة أخرى من الأرستقراطيين، يتزعمون حركة تنمية الفنون وجعل الدستور الأثيني دستوراً ديموقراطيًا بالفعل. وقد تجاوبت معهم جماهير العامة تجاوبًا مسؤولاً فكانت النتائج التي أسفر عنها هذا التجاوب في حقل الجندية والفنون الجميلة والحياة الفكرية عظيمة جداً(٥).

بيد أننا نود التأكيد على أن ما سبق لا يعني أن أثينا كانت تساوي بين جميع الأفراد، حيث جعل الأثينيون حقوق التملك والحقوق السياسية للمواطن الأثيني فقط لأنهم هم الذين يدافعون عن الدولة وهو ما أكده كثير من المؤرخين والفلاسفة، حيث نرى على سبيل المثال أفلاطون في كتابيه "الجمهورية" و"القوانين" يميز المواطن اليوناني الأصيل عن الأرقاء والعبيد وكذا قال أرسطو في كتابه "السياسة". أما ما نريد الإشارة إليه فهو أن العبيد الأرقاء كانوا أسعد حالاً في بلاد اليونان مما كان عليه أترابهم في سائر الأرض حيث كان في إمكان العبد العمل ليكسب من المال ما يدفعه ليسده لقاء إعتاقه. وإذا افتدى العبد ذاته وتحرر أصبح من جماعة الغرباء المقيمين(٦).

بيد أن هذا الأمر السابق لم يكن سائداً في جميع الأراضي اليونانية فيشير توينبي على سبيل المثال إلى أنه عندما غزت أسبرطة السهل الساحلي لحوض نهر يوروتاس عمدت إلى معاملة الشعوب المغلوبة هناك بصرامة وقسوة لم يكونا معهودين

(٥) السابق نفسه ص ٥٦، ص ٥٧.

(٦) السابق ص ١٦٤.

في تلك المرحلة من مراحل التاريخ الهليني، وكان ينظر إلى هؤلاء العبيد (واسمهم باليونانية Heliotes وتعني "أسرى الحرب" أو "سكان المستنقعات") على أنهم قد أهدروا حقوقهم الإنسانية ومن ثم حقت عليهم العبودية"[٧].

لقد كان من شأن قانون المدينة الدولة، بل والخدمة العسكرية في ظل المدينة الدولة، أن حررا الأفراد بالفعل من عبوديتهم القديمة للأسرة ولكن ثمن ذلك كان دخولهم (اليونانين) في عبودية من نوع جديد هي العبودية للمدينة الدولة. وقبل أن يحل عهد ايسخيلوي بأثينا كانت "المدينة الدولة" قد قضت في هذه المسألة لصالح الفرد"[٨].

ويشير توينبي إلى وجود مساواة بين المواطنين الذكور الإسبرطيين والمواطنات الفتياتالإسبرطيات حيث يخضعن للتجنيد مثلهم مثل الرجال"[٩]. لقد كانت المدن، الدول اليونانية تخشى من الوقوع في الحروب مع الجيش الإسبرطي القوي القاسي. وتمايز هذا الجيش بالمساواة بين الفتيان والفتيات ويرجع السبب في ذلك إلى نظامهم في التربية ". لقد كان الإسبرطيون ينتزعون الأولاد من أهليهم في سن السابعة كي يخضعوهم لنظام التربية وأخيراً فإنهم لم يكونوا يكتفون بالإشراف على البنات وتدريبهن مثل الصبيان سواء بسواء بل كانوا أيضًا يبالغون حتى درجة بعيدة في وحدة معاملة الجنسين. لقد كان الالتحاق بالجيش كما هو الأمر بالنسبة إلى الصبيان، عمومیًا بالنسبة إلى البنات اللائي لم يدربن على مشاغل أنثوية بصورة نوعية كما لم يفصلن عن الرجال. كانت البنات والصبيان على حد سواء يتبارون عراه، بصورة علنية أمام جمهور من المتفرجين الذكور"[١٠].

---

(٧) أرنولد توينبي "تاريخ الحضارة الهلينية" ترجمة رمزي جرجس ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٧٧.

(٨) السابق ص ٩١، ص ٩٢.

(٩) السابق ص ١٠٢.

(١٠) توينبي الحرب والحضار ترجمة دكتور فؤاد أيوب د دار دمشق ١٩٦٥ ص ٤٥.

ويشير توينبي إلى أن إسبرطة كانت غريبة الأطوار وسابقة لعصرها أيضًا، فقد كانت الدولة الوحيدة التي استعادت فيها المرأة، خلال عصر التوسع الهليني فيما وراء البحار، بعض ما يشبه ذلك الوضع الاجتماعي الذي كانت تتمتع به في جميع البلاد إبان عصر البربرية والفوضى السابق على العصر الهليني"[١١].

حكمة أفلاطون وأرسطو

يمكننا معرفة رأي أفلاطون في مفاهيم العدالة والمساواة والحرية وذلك في محاورتي الجمهورية والقوانين. كما يمكننا معرفة رأي أرسطو بالتعويل على كتابه السياسة وذلك على النحو التالي:

لقد تناول أفلاطون موضوع العدالة بوجه خاص وتفصيليًا في الكتاب الأول من محاولة الجمهورية وكذا عرض في الكتاب الثانية والثالث والرابع حيث قام بتحليل العدالة في الدولة والفرد.

ولقد أشار بعض الباحثين إلى أن العدالة عند أفلاطون كمفهوم ليست كما يفهمها المعاصرون، لأنها اختلطت لديه بالمفاهيم الدينية والميتافيزيقية. ونحن لا نقبل هذا الرأي الذي لا يصف أراء أفلاطون في العدالة على نحو صحيح بالفعل.

ومع ذلك فلم تكن فكرة العدالة مجرد وسيلة ابتدعها أفلاطون لبعث الوحدة بين أجزاء المحاورة، أو نغمة درامية كررها كي يضمن التماسك بين أجزائها، بل أن مفهوم العدالة كان له من أهمية ما يبرر اتخاذه محوراً حقيقيًا للبحث السياسي في المحاورة

---

(١١) توينبي "تاريخ الحضارة الهلينية" سبق ذكره ص ١٠٢.

فكلمة العدالة كانت في نظر اليوناني القديم، تضم في داخلها عددًا كبيرًا من المعاني التي تكاد تشمل ميداني الأخلاق والسياسة بأسرهما. والعادل هو الذي يتصف بتلك المجموعة من الفضائل التي يتسنى بها تنظيم الحياة البشرية، الخاصة والعامة، على أفضل نحو، وإذن فقد كانت مواقف الفلاسفة تتحدد تبعًا لطريقة إجابتهم عن هذا السؤال الرئيسي المتعلق بطبيعة العدالة. فإذا كانوا من المحافظين، اتجهوا إلى الربط بين معنى العدالة ومعنى الأزلية والثبات والألوهية، وإذا كانوا ذوي نزعة ثورية ديمقراطية اتجهوا إلى الدفاع عن المفهوم النسبي المتغير للعدالة"(١٢).

ويبحث أفلاطون في مفهوم العدالة ويعرفها بأنها نفع الأصدقاء والإضرار بالأعداء ولكنه يرى هذا التعريف غير دقيق، فليس نافعًا لأنه قد يكون هذا في وقت الحرب أما في وقت السلم فلا يصبح لهذا التعريف قيمة. ولكن هذا غير صحيح لأن العدالة موجودة في كل وقت في الحرب والسلم"(١٣).

ويتناول أفلاطون بعد هذا تعريف مفهوم العدالة على لسان ثراسيماخوس قائلاً إن العدالة هي تحقيق مصلحة الأقوي. فالعدالة في أي حكم أو حكومة هي تحقيق صالح الأقوى أي صالح الحكومة. ولكن هذا الأمر يمكن توجيه النقد إليه لأن الحكام قد يظلمون وقد يخطئون معرفة صالحهم.

ويتعرض سقراط على كون العدالة هي مصلحة الأقوى لأن الحاكم يسعى إلى الصالح العام، النفع العام وليس الخاص به.

---

(١٢) جمهورية أفلاطون دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م ص ٨٠.

(١٣) السابق ١٨٣.

ويؤكد المتحاورون أن العدل خير وحسن وفضيلة وعلم والظلم شر ورذيلة وجهل. ثم يقول سقراط إذا كان الآلهة عادلين فإنهم يحبون العادل"[14]. وينتهي الكتاب الأول البحث في مشكلة هل العدالة فضيلة وحكمة أم رذيلة ونقمة.

ويلاحظ المتحاورون في الكتاب الثاني أن الظالم هو الذي يملك ويحكم ويهب والعادل هو المحكوم الموهوب بنعم من الظالم. ومن ثم فإن حياة الظالم أسعد من حياة العادل. أضف إلى ذلك أن الناس يحتقرون الأخيار ويهملونهم إذا كانوا فقراء ضعفاء.

وبالرغم من ذلك فإن الآلهة والناس يمدحون العدالة ويكرهون الظلم إلا أن العدالة فيها مشقة والظلم سهل تحقيقه. كما أن الناس تتخفى تحت ستار العدل لتحقيق منافع وخيرات. فبينما يفعل الله الخير والعدل في ذاته، فإن الناس تفعل الخير والعدل لنتائجهما.

ويشير أفلاطون إلى أن الناس جميعًا إخوة، ولكنهم مع ذلك طبقات، فهناك الطبقة الذهبية للحكم، وثانيًا طبقة الحراس الفضية، وأخيرًا طبقة عامة الناس النحاس والحديد. وهكذا صار الناس عند أفلاطون طبقات. فهم لا يتساوون في المقامات والمهمات والاختصاصات. وعلى هذا النحو كان أفلاطون مؤكدًا على الطبقية في داخل الدول ورفض المساواة بين المواطنين في الدولة. ولكن برغم هذا فإن أفلاطون يؤكد على ضرورة احترام القانون والنظام منذ الطفولة لجميع المواطنين، مميزًا بين قوانين التشريع والعادات والتقاليد المتوارثة التي لابد من احترامها وتحقيق الاعتدال الذي يؤدي إلى تحقيق العدالة. وتتحقق الأخيرة عندما يقوم كل منا بوظيفته، الحاكم

---

(١٤) السابق ص ٢٠٦ - ٢٠٩.

يحكـــم، الصانع يصنع... إلخ. أما الظلم فهو التعدي على وظيفة الغير. ويرى أفلاطون أن الرجـــل العـادل أو الأنموذج يكون في الفيلسـوف الحكيم العـادل. ومـا لم يصـبح الملوك أو الحكام فلاسفة أو الفلاسفة ملوكًا وحكاماً، فلن تنتهي الشرور في الدولة بل الجنس البشري بأكمله.

ويعالج أفلاطون مشكلة العدل في كتابه "القوانين" على نحو آخر، حيث يتساءل هل تحـقيق العدل أفضل أم تحـقيق اللذة والسـرور ويتسـاءل كيف نضع السـؤال الصحيح. وهو (أي الرجال يحب أن ندعوهم بالأكثر سعادة الذين يعيشون حياة أعدل، أم أولئك الذين يحيون الحياة الأكثر لذة وسروراً؟

فإذا قالوا إنهم أولئك الذين يحيون الحياة الأكثر لذة وسروراً فسيكون ذلك غريباً جدًا منـهم، على أني أرغب في عدم إقحام أسماء الآلهة في مثل ذلك الأمر، وأفضل أن أستعمل أسماء الآباء والمشرعين، ولذلك ستعتبر كأن أسئلتي قد وجهت إلى مثل ذلك الأب أو المشرع، وتتخيل أنه يجيب بأن ذلك الذي يحيا أكثر أنواع الحياة لذة وسروراً، هو أكثر البشر حظًا، وسأقول بعد الآن (ألم تقصد يا أبي أن أحصل على حياة أسعد؟ على أنك لم تتعب أبدًا من نصحي بأن أحيـا أعدل حيـاة. هكذافإن الأب المشرع، أيًا كان الذي يجزم بذلك المعنى يبدو فيما أتصور مفتقراً إلى حد عجيب إلى الثبات في تركيبه النفسي، ولكن إذا هو أخذ بالنظرة الثانية وهي أن أعدل حياة هي الأسعد، فإن أي سامع سيسأل فيما أتصـور، أي خير، أو أية نعمة أعظم من اللذة والسرور اللذين في الحياة، واللذين على القانون أن يوصي بهما، وأي خير في الحقيقة يمكن أن يصيب الرجل دون أن يكون مصـحوبًا باللذة والسرور؟ إن الشهرة الطيبة مثـلاً ومديح الناس والآلهة هل هما خير ونبل وشرف، دون أن يكونا مصـدرين للذة والسرور؟ وهل العكس صحيح بالنسبة للشهرة السيئة؟ لا شيء ضئيل من ذلك قط أيها المشرع المحترم. أو أن الابتـلاء بالظلم، ومـعـاناته، مع مـا فـيـهـما من خـير ونبل، فـإنهـما ليسـا مصـدراً للذة

والسرور وإن كان نقيضهما يعتبران بالرغم مما فيهما من ذلة وسرور أمراً غير شريف وشرير"[١٥].

ولقد قدم أفلاطون مفهوم العدالة على مفهوم المساواة حيث رأى المساواة لا تتحقق بدون العدالة في القوانين"[١٦]. وعلى هذا النحو فإن عصر أفلاطون كان يقبل العدالة إلى حد ما ولكنه كان يرفض المساواة التامة سواء لدى الأفراد أو في القوانين والحكومات. وإذا كان هذا هو حال أفلاطون في مفهوم المساواة، فإنه نقد كذلك الإفراط في الحرية"[١٧]. حيث نقد الاستبداد التام والحرية التامة على حد سواء. ويجب علينا أن نذكر بأن الحرية أو النظام الديمقراطي كان هو السبب وراء مقتل أستاذه سقراط لهذا هاجم الحرية التي تؤدي إلى الفوضى.

ويشير سانتهيلر إلى أن أركان السلطان، على حسب أفلاطون هي أولاً العدل المنظم الأعلى للدولة كما هو للفرد، ثم النزاهة والمعرفة والاعتدال والمسئولية واحترام القانون.

وأن سلطاناً مكوناً على هذا الوضع هين عليه أن يعرف العلاقات التي يجب أن يرعاها مع المواطنين، ففي البداية فإن كل المواطنين تجمعهم الروابط الأضيق ما تكون والأحسن ما تكون، وسواء أكانوا حكاماً أم محاربين، صناعاً أم زراعاً، فقد نشأوا جميعاً من أرض واحدة واتخذوا وطناً "هو أمهم وهي مرضعتهم المشتركة، فيجب عليهم جميعاً حمايته من أيهم اجترأ على مهاجمته ولأنهم جميعاً خرجوا من أصل واحد فيجب عليهم أن يعتبروا بعضهم بعضاً إخواناً. إن الله في أوامره العالية التي لا ندرك

---

(١٥) أفلاطون "القوانين" ترجمة محمد حسن ظاظا الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ١٣٨ - ١٣٩.

(١٦) السابق ص ١٧٦.

(١٧) السابق ص ٢٠٠.

أسرارها قد مزج بالطبائع المختلفة للناس الذهب والفضة والنحاس والحـــديد. وهذا تميز أول وسام يدعو البعض إلى السلطة ويدعــو الآخـرين إلى الطاعـــة. فالمدينـــة التي تنظم أمورها على هذا الفروق التي ليست قط من صنعها تكل إلى هؤلاء السلطان الذي يدبر أمورهـــا، وإلى أولئك الأسـلحة ليدافعوا عنها وإلى الزراع القيـــام بنفقاتها وتغذيتها، ثم بعد ذلك يمكنها أيضًا إلى جانب هذه الفروق في الفضائل التي هي رأس المميزات أن تخصص آخرين لا ميزة لهم إلا الثروة. تلك هي النصاب السياسي، الذي ربما لا يكون له نصيب من رفعة الاعتبار ولو أنه ضروري. وعلى الرغم من هذه التمايز التي تقررها الجمعيـــة، بل على الرغم من تلك التـــي تأمـــر بها المشـــيئة الإلهية، فالمدينة لا تكـــون إلا أسـرة أعضـائها أجمعـــين، يجب أن ينشـأوا علـــى التبادل بالتراحم الأخوي بينهم. إن الرابطة الاجتماعية إنما هي الإخـاء. وإن أفلاطـون الذي بين هذا المبدأ العظيم بغاية الصراحة يكون قد سبق المسيحية بأربعة قرون، إذ كان الناس جميعًا في نظره حتى أولئك الذين لم يكونوا أحرارًا قد كانوا أعضـاءً للمدينة. من هـذا التسـامح الاجتمـاعـــي تنتـــج نتائج حســنة. فمن ناحية يطيـع المواطنـون طاعة مخلصة للقوانين التي لم تسن إلا للمنفعة العامة. وهذه الطاعة نفسها تصير مقياسًا لفضيلتهم المدنية وأول شـهادة على كفايتهم لوظائف الدولة... ويمكننا القول إجماليًا أن استعمال القوة حـــين يكون ضـــروريًا يصير مشـــروعًا لأنه دائمًا مرتـكز على العدل.

وهكذا يؤكد سانتلهير على النحو السابق أن أفلاطون دعا إلى الإخاء والعدالة فيما بين المواطنين قبل أن تأتي المسيحية لتدافع عن الإخاء والتسامح(١٨).

---

(١٨) أرسطو "السياسة" ترجمه للفرنسية سانتهلير - ترجمه للعربية أحمد لطفي السيد ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩م ص ١٧ - ١٩.

لم يكن أفلاطون وحده الذي دافع عن العدالة في داخل الدول، وإنما أيضًا أقر بضرورة العدالة تلميذه الفيلسوف العظيم أرسطو الذي أكد أن العدل أساس حكم الدول. وأن العدل والفضيلة أساس وضرورة اجتماعيين[١٩].

ولا يعني ما تقدم تأييد أرسطو للمساواة لأنه مثله مثل فلاسفة اليونان في عصره كان مؤمنًا بوجود سادة وعبيد ولم يرفض نظام الرق حيث كتب يقول في كتابه "السياسة" ومهما يكن من شيء فبين أن البعض هم بالطبع أحرار والآخرين بالطبع عبيد وأن الرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل"[٢٠].

وإذا كان ثمة فروق بين السادة الأحرار والرقيق العبيد الخدم فإن ثمة فروق أيضًا فيما بين الرجل والمرأة من حيث الفضائل الخلقية ومنها على سبيل المثال أن الرجال الأحرار يأمرون، وكذلك فإن الرجال يتمايزون على النساء والرقيق من حيث الحكمة والشجاعة والعدالة. والذي يهب ويمنح أفضل من الذي يوهب. وهكذا يتمايز الرجال على النساء ويتمايز الأحرار على الرقيق[٢١].

ويلاحظ أرسطو من موضوع آخر من كتابه "السياسة" أن العامة تثور لعدم المساواة في الثروات، والخاصة تغضب من المساواة في توزيع التشاريف"[٢٢]. أضف إلى ذلك أن المساواة بإطلاق واللامساواة بإطلاق تؤديان إلى الثورة[٢٣].

---

(١٩) السابق ص ٩٧.

(٢٠) السابق ص ١٠٣.

(٢١) السابق ص ١٢٣ – ١٢٥.

(٢٢) السابق ص ١٥٠.

(٢٣) السابق ١٥٢.

وكما فرق أرسطو بين السادة الأحرار والعبيد وبين الرجال والنساء فإنه يفرق بين الأطفال الذين ليسوا مواطنين كالرجال لأنهم ناقصون. وفي بعض الدول كان العمال كلهم إما عبيدًا وإما أجانب وفي أكثر الدول لا يزال الحال كذلك إلى اليوم. غير أن الدستور الكامل لا يقبل الصانع أبدًا في عداد المواطنين"[٢٤].

وهكذا يرفض أرسطو إلحاق المواطنة بمن يحتاجون بالضرورة للعمل كي يعيشوا مثل العامل والصانع والأخير... إلخ.

وفي موضع آخر من كتاب "السياسة" يشير أرسطو إلى أنه يجب على المشرع الذي يريد أن يشرع أن يقوم بتشريع قوانين عادلة وأن ينظر إلى الجميع أو إلى منفعة المواطنين الممتازين. العدل هنا إنما هو المساواة، ومساواة العدل هذه ترد إلى المنفعة العامة للدولة بقدر ما ترد إلى المنفعة الفريدة للمواطنين، والمواطن على العموم هو الفرد الذي له نصيب في السلطة وفي الطاعة العامتين بما أن مركز المواطنين متغير تبعًا للدستور"[٢٥].

ويؤكد أرسطو أن المواطنين يثورون بسبب الرغبة في المساواة للحصول على الامتيازات من بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الذكر ومن البؤس ثم يشير إلى أن سوء وظلم الحكام يجلب الثورة ضدهم. وهكذا فإن مفهوم العدالة عند أرسطو مهم للغاية. وفضلاً عن ذلك فمن الأهمية بمكان التأكيد على أنه يرفض أمرين مرذولين هما المساواة المطلقة واللامساوة المطلقة لأنهما متطرفان ويؤديان إلى الظلم حيث أن الطبيعة والخالق لم يخلقا الجميع على نحو متساو ومتشابه ومنسوخ بإطلاق. كما لم يفرضا الظلم واللامساواة بإطلاق.

---

(٢٤) السابق ص ١٩٢ – ١٩٣.

(٢٥) السابق ص ٢١٦.

حقوق الإنسان في العصر الهلينستى والوسيط:

حاولنا فيما سبق الإشارة إلى مفهوم العدالة والمساواة والحرية في الفكر الشرقي القديم، وفي الحضارة اليونانية القديمة وأهم فلاسفتها أفلاطون وأرسطو. أما الآن فسنشير إلى العصر الهلينستي حيث افتقد اليونانيون استقلالهم في موقعة "خيرونيا" عام ٣٣٨ ق.م، ثم جاء الإسكندر المقدوني فقضى على أمالهم الخاضعة له وبين الأديان الشرقية. ونتج عن هذا ما يطلق عليه العصر الهلينستي. وحاول الإسكندر التقارب بين الشعوب المختلفة من حيث فلسفتها وتشريعاتها وفنونها وآدابها وأديانها... إلخ.

وظهرت في العصر الهلينستي الفلسفة الرواقية والأبيقورية، ما يهمنا هو الفلسفة الرواقية التي أكدت أن الإنسان عليه العيشة المتوافقة مع الطبيعة وقدس الرواقيون قوانين الطبيعة لأنها لا تفرق بين الموجودات فهي عادلة. وقد منحت الطبيعة جميع البشر العقول والقلوب والنفوس على قدم المساواة. ويعد أهم ما ابتكره الرواقيون هو فكرة العالمية، حيث أكدوا أن الناس سواسية، والعالم كله وطن لجميع البشر، فضلاً عن ذلك فالبشر جميعهم نشأوا عن إله واحد، والطبيعة لها قانون واحد ولا استثناء في قوانينها. وهاجموا ما يحدث من حروب بين الدول والشعوب لأنهم جميعًا إخوة متساوون في عالم واحد. أما موقف الرواقية من الحرية فإنهم أكدوا على الحتمية أو الجبرية بين البشر. فقوانين الطبيعة حتمية لا استثناء فيها. ومن ثم رفضوا الإقرار بالحرية وأكدوا على القدرية فالإنسان يعيش وفقًا للضرورة والقدر وليس حرًا في اختياراته ومصيره وماضيه وحاضره ومستقبله. وقد هاجم الرواقيون الاسترقاق حيث اعتبروا أن الإله والطبيعة لم يفرقوا بين البشر. ويمكن اعتبار أفكار الوراقيين السابقة تبشيراً بقدوم الديانة المسيحية التي دعت إلى المساواة والإخوة أمام الله فنحن جميعًا أولاد الله كما تؤكد المسيحية ولا فرق بين أبيض وأسود، غني وفقير، رجل وامرأة، سادة وعبيد، أمام الله، حيث أكدت المسيحية أن الناس أبناء الله في كل مكان وزمان. وإذن فهم إخوة في كل بلاد العالم وعليهم أن يعيشوا في "محبة"، وإخوة وتسامح وسلام.

وكانت الفلسفة الرواقية أكثر نزوعًا للبناء وقد أثرت أكبر الأثر في الرومان. وقد تأثرت بها أقوال المسيحية فيما بعد ولا سيما في مفاهيم الإخوة العالمية بين البشر أو المساواة بين البشر أمام الله والقوانين، وكذا في فكرتي التسامح والمحبة. وقد حاول الملك التاريخي الفيلسوف ماركوس أورليوس تطبيق تعاليم الرواقية في حكمه العالم الروماني بأكمله، وما يؤكد هذا كتابه "تأملات" الذي حاول فيه تطبيق المفاهيم السابقة.

وظهر في القرون الوسطى الدين الإسلامي الذي دافع مثل المسيحية عن المساوة بين الناس، رافضًا التفاوت فيما بين البشر. كما أكد أيضًا على ضرورة العدالة الاجتماعية. وعمل على نشر تحرير الرقيق في جميع أنحاء البلدان التي فتحها المسلمون ولم تفرق القوانين بين أبناء الوطن وبين العرب الفاتحين. أضف إلى هذا أن الله أكد حرية الإيمان أو عدم الإيمان، فمن أراد أن يؤمن فليؤمن ومن أراد أن يكفر فيكفر ولكن بشرط هو عدم نشر الفتنة في البلاد الإسلامية فله حق مغادرة بلاد المسلمين طالما يرفض منهلهم ومنزلتهم ونظامهم. فضلا عن هذا فإن الإسلام ساوى بين الذكر والأنثى أو بين الرجال والنساء. كما أكد أن هناك حق معلوم للسائل والمحروم من المال حتى تتحقق العدالة والمساواة بين أبناء الوطن الواحد بصفة خاصة وبين جميع البشر بصفة عامة. هذا فيما يتعلق بموقف الإسلام من العدالة والمساواة بإيجاز. أما موقف الإسلام من الحرية فعليه اختلاف بين العلماء حيث يرى بعض الباحثين أن الإسلام يحث على الحرية وإلا لما كان هناك مسؤلية وثواب وعقاب، بينما يرى آخرون أن الحرية المساوية للفوضى وعدم المسؤلية هي أمر مرفوض. ومما يزيد الموقف تعقيداً أن الإسلام لم يحدد نظامًا سياسيًا معينًا (ديمقراطي، اشتراكي، ملكي، جمهوري...إلخ) وتاريخ الإسلام يشهد على ذلك التعدد في نظام الحكم مما يفسح المجال الحر للشعوب الإسلامية كي تقيم النظام الذي ترتضيه.

حقوق الإنسان في العصر الحديث:

وفي بدايات القرون الحديثة لم تكن الحرية السياسية موجودة في الفكر السياسي والديني والعلمي إلا بعد فترة من الزمن، فلم تكن العصور الوسطى في الغرب وحدها التي تفتقد إلى العدالة والمساواة والإخاء والحرية، وإنما كانت أيضًا كذلك العصور الحديثة ولا سيما في بداياتها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وليس أدل على ذلك من كون كوبرنيكوس قد سجن، كما أحرق برونو وأجبر جاليليو على الارتداد. وخضع العلماء والفلاسفة والمفكرين للسلطات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية. وكان عصر النهضة والقرن السابع عشر البدايات الحقيقية للتجديد والاختراع والتقدم. ولا سيما ما حققه نيوتن في علم الطبيعة وما حاوله العلماء من النسج على المنوال نفسه في الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية والإنسانية. فقدم ديكارت منهجه الرياضي في كتاب "مقال في المنهج" كما قدم "هوبز" نظريات سياسية جديدة. وبصفة خاصة في كتابه "التنين" حيث دافع عن القوة في الحكم السياسي، رافضًا الحكم الليبرالي الحر أو المساواة بين البشر. مؤكدًا على كافة القوى الضرورية لحفظ النظام في الدولة. أضف إلى ذلك أن هوبز يرى أن الطبيعة البشرية شريرة. وأن الوضع الطبيعي للبشر هو الحرب والصراع فيما بينهم. ورغم هذا فإن هوبز يرى أن الطبيعة قد جعلت الناس متساويين في قواهم العقلية والجسمية ولكن البشر هم الذين نشروا التفاوت. ويحاول البشر تحقيق العدالة عن طريق القوانين التي يصنعونها.

وفي مقابل هوبز قدم جون لوك في عمله "الحكومة المدنية" صورة أخرى للبشرية، هي كون البدائيين عاشوا في سلام في حالة الطبيعة، وكونهم كانوا متساويين فيها. ودافع لوك عن مفهوم الحرية في المجتمع السياسي أو المدني وليس مفهوم القوة. وهكذا دافع لوك عن نظام الحكم الليبرالي، كما دافع عن المساواة بين البشر، ضرورة تحقيق العدالة من خلال القوانين، فضلاً عن هذا فقد أشار إلى شيوع الملكية عند البدائيين

مؤكداً أن المخلوقات المتساوية غير تابعة ولا خاضعة لأحد. كما نقد الحكم المستبد الذي يتجاوز القوانين ويكأن البشر لم يخرجوا من حالة الطبيعة، لأنهم كانو في حالة الطبيعة عند القوة أحراراً وعند الضعف عبيداً على عكس ما أراده المجتمع المدني لهؤلاء. وإذن ينقد لوك الحكم المطلق.

وقدم مونتسكيو في بداية القرن الثامن عشر خطوة تقدمية في مجال العدالة في القوانين حيث فصل السلطة التنفيذية عن التشريعية عن القضائية. أكد أن لكل منها اختصاصها ولا يجب أن تتدخل كل سلطة في غيرها كأن تصدر الحكومة الأحكام والقوانين فهذا أمر غير مقبول. كما أكد مونتسكيو منذ الصفحة الأولى من كتابه الضخم "روح القوانين" أن لكل الموجودات قوانينها فللإلوهية وللعالم المادي قوانينه وللبشر قوانينهم وللحيوانات قوانينها... إلخ(٢٦)(*).

وكما أكد مونتسكيو نسبية القوانين، كذلك أكد نسبية الحكومات الملكية نظام حكم مقبول عندما تحقق العدالة وقد تكون نظاماً سيئاً مرذولا إذا نشرت الظلم. كذلك قل في الديمقراطية فقد تكون نظاماً مقبولاً عندما تحقق الحرية وقد تكون سيئة عندما تنشر الفوضى. كذلك قل في الحكم الجمهوري.

وفي منتصف القرن الثامن عشر دافع جان جاك روسو في مقالة "أصل اللامساواة" عن مفهوم الحرية وكذا مفهوم المساواة. وأكد أن القرون الحديثة حتى القرن الثامن عشر قد أكدت نشأة التفاوت لدى المحدثين على العكس من البدائيين الذين عاشوا أحراراً متساويين فيما بينهم. وهاجم العصر الحديث في مقابل البدائيين حيث نشأت اللامساوة والعبودية والظلم فيما بين البشر في العصر الحديث.

---

(26) MONTESQUIE (DE L' ESPRIT LOIS) GARNIER PRERES, PARIS 1907. P. 3.

(*) ROUSSEAU (DU CONTRAT) PAR BERTRAND DE DE JOUVENAL, HACH-ETTE LITTERATURE GENERALE FRANCAISE 1978.

فضلاً عن ذلك فقد دافع فولتير عن مفهوم الليبرالية في الحكم السياسي وحرية التفكير في العقيدة والسياسة والتربية. ولقد أثر كل من روسو وفولتير في الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، وهذه الأخيرة أثرت في جميع الثورات الحديثة والمعاصرة إلى الوقت الراهن حيث نشرت الثورة مفاهيم الحرية والعدالة فيما بين الشعوب.

وظهر في القرن التاسع عشر من دافع عن مفهوم الحرية للبشر، ومن أهم هؤلاء الفيلسوف جون ستيوارت مل الذي أكد ضرورة حماية الأفراد من استبداد الحكام أو المجتمع في كتابة "الحرية" ورفض كون الحكومة تنحصر في فرد أو طائفة أو قبيلة وكلهم يستمد سلطانه من طريق الوراثة أو الفتح، وليس من مشيئة الشعب"[٢٧]. وأكد مل على حرية الإنسان في أفعاله وعدم مسئوليته عن تصرفاته أمام المجتمع. ونقد أوجست كونت الذي قيد حرية الفرد بنوع من الاستبداد الاجتماعي"[٢٨].

فضلاً عن ذلك فقد رفض ضغوط الرأي العام على الأفراد ورفض ضرورة الإيمان بعاداته وطباعه وأكد ضرورة حماية الأفراد والعباقرة من سطوة الرأي العام والاستبداد السياسي. وكذا رفض تدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية في شئون الأفراد. ومدح دفاع الفلاسفة عن حرية الاعتقاد للأفراد. وأنه لا بد من الدفاع عن حرية الفكر وحرية القول والنشر وهما من أعظم أركان الآداب السياسية في جميع البلاد التي تنادي بالتسامح الديني والنظام الدستوري"[٢٩].

---

(٢٧) جون ستيوارت مل "الحرية" ترجمة طه السباعي ط الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٩٦م ص ٥ – ٦.

(٢٨) السابق ص ٢٣.

(٢٩) السابق ص ٢٤.

حقوق الإنسان بين الشيوعيين والرأسماليين

شهد القرن التاسع عشر صراعات أيديولوجية عديدة بين الاشتراكية والشيوعية من جهة والرأسمالية والليبرالية من جهة أخرى واستمر هذا الصراع حتى أواخر القرن العشرين عندما انتصرت الرأسمالية الأمريكية والغربية على الشيوعية السوفيتية حيث تفكك الاتحاد السوفيتي إلى دول عديدة ولكن رغم هذا فإن الاشتراكية لها أنصارها في الشرق والغرب، كما أن دولة الصين الشيوعية تمثل تحدياً كبيراً لأمريكا والغرب حتى يومنا هذا. ولنا الآن أن نتساءل عن حقوق الإنسان وعلاقتها بمفاهيم العدالة والمساواة في الاشتراكية والشيوعية وكذا حقوق الإنسان وعلاقتها بمفهوم الحرية في الدول الرأسمالية.

يمكننا القول بأن ثمة صراع أيديولوجي بين أمريكا والغرب الأوروبي أنصار مفهوم الديمقراطية في السياسة، والليبرالية في نظام الحكم، والحرية في التربية والتعليم وبين الاتحاد السوفيتي والصين وأنصار مفاهيم العدالة والمساواة لجميع المواطنين. وهكذا لم يكن الصراع فكرياً فحسب بل واقعياً تربوياً وعقائدياً فما هي جذور هذا الصراع؟ وكيف تطور حتى الآن؟

جذور الاشتراكية والرأسمالية:

يعتبر سان سيمون/ الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي في القرن التاسع عشر هو رائد الاشتراكية حيث دعا الفرنسيين إلى تحقيق العدالة والمساواة بين جميع المواطنين متأثراً في هذا بالثورة الفرنسية. غير أن سان سيمون لم يكن وحده فقط نصير الاشتراكية إذ ثمة بذور أخرى للاشتراكية هي الجذور الاشتراكية الألمانية ويمثلها كل من فشته ولاسال وماركس. ولا سيما الأخير الذي وصل بالاشتراكية إلى تماميتها وهي الشيوعية على النحو التالي.

كان سان سيمون في القرن التاسع عشر من المدافعين عن ضرورة تحقيق العدالة فيما بين المواطنين متأثراً بشعار الدولة الفرنسية بعد الثورة (الحرية، المساواة، الإخاء) وكان من نتائج الثورة ظهور أجيال من الفلاسفة يدافع فريق منهم عن الحرية، بينما يدافع فريق آخر عن المساواة وظل الصراع بين الفريقين موجوداً حتى الوقت الراهن.

فضلاً عن هذا فقد ظهر هيجل في القرن التاسع عشر والذي تأثر به الفلاسفة اليساريون وأهمهم على الإطلاق كارل ماركس الذي تأثر بقول هيجل: إن التاريخ ليس سوى صراعات بين الأضداد. غير أن هيجل كان مثاليًا في منهجه الجدلي، في حين قلب ماركس منهج هيجل من المثالية إلى الواقعية وأكد فكرة صراع الطبقات في المجتمع، الصراع بين الأغنياء والفقراء وبين أصحاب رأس المال والعمال. وأكد ماركس أن القوة الاقتصادية هي التي تحرك التاريخ والمجتمعات والعقائد. وأشار إلى فلسفته مادية حيث رأى أن الاقتصاد هو أساس المجتمع لا الدين ولا السياسة. وقام ماركس بتحليل العلاقات الإنسانية في المجتمعات على أساس فكرة مفادها أن العمال اغتربوا عن عملهم وصنيعهم وأصبحوا عبيداً للأغنياء والرأسماليين. كما اغتربوا في مجال الاقتصاد والسياسة والدين والأخلاق فآمنوا بأمور مثالية غير موجودة. وقدم ماركس فلسفة للتاريخ خلاصتها أن المجتمعات تطورت من العصر البدائي إلى الملكي الأرستقراطي إلى الإقطاعي إلى البرجوازي ثم عصره البروليتاوي وتوقع انتصار عمال العالم واتحادهم ضد الرأسماليين والبرجوازيين.

فضلاً عن هذا فقد رأى ماركس ضرورة التطور من الاشتراكية إلى الشيوعية، حيث رأى أن المجتمع الرأسمالي سيتحول حتمًا إلى مجتمع اشتراكي وشيوعي وسينتصر رجال البروليتاريا على البرجوازيين في نضالهم الاجتماعي لأنهم أساس العمل والإنتاج والاقتصاد وليس الأغنياء الظالمين لأنهم أقلية.

ولقد أراد ماركس ليس فقط تحقيق العدالة بل أيضًا تحقيق المساواة المطلقة بين جميع المواطنين في داخل المجتمع وأمام القوانين، لأن الجميع عمال في الدولة. ويرى ماركس أن الأديان متعصبة ونشرت الحروب والصراعات ولم تحقق العدالة المساواة. وحاول تطبيق الشيوعية في جميع المجالات. ففي الفنون لا بد من الدفاع عن حقوق العمال وليس الفنون التي تعبر عن ذوق الأفراد الخاص فقط. وفي الاقتصاد دافع عن توزيع الثروات على جميع العمال وليس استيلاء بعض الأفراد على غالبية الأموال بينما تعيش الأغلبية في فقر مدقع. ولا بد من تقارب المواطنين من بعضهم البعض ويتم ذلك عن طريق التربية والتعليم لجميع المواطنين بالمساواة والمجان. وهذا حق من حقوق جميع المواطنين. ورفض ماركس حكم الفرد أو الأقلية وقال بضرورة حكم طبقة العمال ومشاركتهم في سياسة الشعوب. ومن حقوق الناس أن يكونوا مشاركين في الحكم ولهم عمل أو نصيب معين من المال ليأكلوا ويشربوا، ولهم مسكن وجميع المساكن هي ملك للشعب ومن هنا هاجم ماركس الملكية الخاصة للأغنياء.

وخلاصة القول: إن الماركسية أسست مفهوم المساواة فيما بين الشعوب فليس ثمة فرق بين الرجل والمرأة أو الرجال والنساء، وبين الأغنياء والفقراء، وبين القوي والضعيف، وبين الأبيض والأسود، وبين السادة والعبيد، كما ترفض تجار الرقيق لأنها مهينة لكرامة الإنسان. وتؤسس الماركسية مفهوم المساواة لكل مواطني العالم. فالجميع متساوون أمام القانون والمجتمع ولا فروق بين الناس، فجميع أفراد العالم مواطنين وعمال لدى الدول ولهم حقوق وعليهم واجبات. وهكذا لم يكتف ماركس بضرورة تحقيق مفهوم العدالة بين المواطنين وإنما أكد على مفهوم المساواة بين جميع عمال العالم.

ولقد استبدلت الماركسية بمفهوم الدين مفهوم التطور، حيث آمنت بالتطور على النحو الذي أكده دارون، ورأت أن البشر يتطورون والطبيعة تتطور، وجميع الموجودات لا بد أن تؤمن بالتطور بدلاً من الإيمان بالأديان.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن ماركس كان على وعي تام بالصراع الجدلي بين مفهومي الحرية والمساواة وهذه النقطة هي أهم الأفكار التي يؤكدها هذا البحث فلم يدرك ثوار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م أن تحقيق الحرية التامة المطلقة وتحقيق المساواة المطلقة معًا هو أمر مستحيل لأن البشر جميعهم ليسوا متساووين في الذكاء والصحة والمرض والقدرات ولهذا اختار ماركس المساواة وهاجم أو رفض فكرة الحرية، لأن الحرية تحقق مصالح الأفراد أما المساواة فتحقق مصالح جميع البشر. وعلى هذا النحو نجد أن القرنين التاسع عشر والعشرين هما صراع بين مفهومي الحرية والمساواة وضرورة الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية إلى الشيوعية وفقًا لرأي ماركس لا بد من الانتقال من الملكية الخاصة إلى الملكية الجماعية ومن المجتمع الطبقي إلى المجتمع اللاطبقي أي أن ماركس أراد تحقيق الاعتدال في الأموال والعمل وليس التطرف لقلة تملك المال والعمل في حين تعيش الأكثرية من العمل في البؤس والشقاء.

وهكذا أدرك ماركس أن العدالة أمر مطلوب تحقيقه سواء لدى الاشتراكيين أو الشيوعيين. كما أدرك أن مفهوم المساواة لا يلتقي ومفهوم الحرية، فإما تحقق الشعوب العدالة في المساواة للجميع وتقضي على الظلم وإما تحقق الحرية ومصالح الخاصة أو الأقلية من الشعوب. ومن الصعوبة بمكان أن يتم الجمع في نظام واحد بين مفهومي المساواة والحرية.

وفي مقابل الفلسفة الشيوعية أو الماركسية ظهرت في أمريكا الفلسفة البرجماتية كما ظهرت في أوربا الفلسفة الوجودية، ودافع كل منهما عن الحرية، فدافعت البرجماتية عن النظام الرأسمالي الحر أو الحكم الليبرالي كما دافعت الوجودية عن مفهوم الحرية والفردية والشخصيات على النحو التالي:

الوجودية ومفهوم الحرية:

يعتبر سورين كيركجارد (ولد ١٨١٣م) مؤسس الفلسفة الوجودية التي تدافع عن الفرد في مقابل فلسفة هيجل التي تدافع عن الروح أو المطلق. وليس ثمة مفكر وجودي بعد كيركجارد إلا ودافع عن حرية الإرادة والاختيار والفعل لجميع الجنس البشري في مقابل الفلسفات الأخرى التي تؤكد على الجبرية والحتمية مثل الماركسية أو الشيوعية التي تأثرت بالحتمية الهيجلية ولكننا نتساءل كيف حلل كيركجار فكرة الحرية؟

إن الحرية عند كيركجارد لها طبيعة مزدوجة... فهناك الحرية الخالقة وهي التي تخلق من الناحية الأنطولوجية ما تختاره وتصبح بذلك حقيقة للشيء الذي تعينه. وهناك الحرية التي لا تعقل أكثر من اختيار ممكن من الممكنات قبل وجود هذه الحرية أو تلك...

وتتسم العلاقة بين الله والإنسان بعلاقة الحرية، وبدون تلك الحرية تستحيل الحياة الأخلاقية بل والحياة الدينية أيضاً، وإذا كان الدين قد قال بالمساواة بين الناس أمام الله، فإنه مع ذلك لا يسلبنا حريتنا، إنه يؤكد تلك المساواة دون أن يحطم حريتنا"[(٣٠)]. ولكننا نود الإشارة إلى أن الحرية في فلسفته ليست فوضى وإنما ترتبط الحرية بالالتزام. لقد كشف كيركجارد في مؤلفه "إما أو" عن طبيعة القرار الإنساني والذي يتكون من ثلاث حالات مألوفة لمعظم الناس وهي الزواج، والصداقة، والمهنة. وقد أكد أن الإنسان حر في اختياراته في هذه الأمور المهمة بالإضافة إلى القرارات اليومية الأخرى في حياة المواطن والذي أكده كيركيجارد هو دوام هذه الأمور الثلاثة في حياة

---

(٣٠) د. علي عبد المعطي "سورين كيركيجارد جؤسس الوجودية المسيحية ط دار المعرفة الجامعية / الإسكندرية عام ١٩٨٠ ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

كل إنسـان. ويرى كيرجارد أن حرية اتخاذ القرار تقتضي عدم الخضوع للعرف والعادات والتقاليد خضوعًا أعمى وعدم الالتزام بما تعارف عليه الناس"[٣١]. مؤكدًا أن ذلك الاختيار ليس اختيارًا لكنه اختيار نابع من الإرادة.

ودافع في القرن العشرين عن الحرية كل من مارتن هيدجر وجان بول سارتر ولا سيما حرية الإنسان وإرادته واختياراته وأفعاله. فالإنسان يعيش في علاقة وثيقة مع العالم، والإنسان عند هيدجر يخرج عن ذاته ويتعامل مع العالم الخارجي ويسعى لتحقيق إمكانيته في العالم. ويتمثل الوجود الإنساني الأصيل في الارتداد إلى ذواتنا لنأخذ على عاتقنا مسؤلية وجودنا وتحقيق الحرية للذات والمسئولية عن أفعالنا واختياراتنا وبهذا يتحقق وجودنا. ويمكن اعتبار الإنسان الموجود الوحيد الحر في العالم (في مقابل الطبيعة والحيوانات والنباتات...) وهو الذي يتساءل عن الوجود ويحاول الكشف عن مصيره وحقيقته.

ولنا أن نتساءل عن مفهوم الحرية عند هيدجر؟ إن هيدجر يربط بين الحرية والحقيقة، حيث يرى أن الحقيقة هي الحرية[٣٢].

ويعطي هيدجر لكلمة الحرية معنى يختلف تمام الاختلاف عن الفهم العادي لهذه الكلمة. فليست الحرية عنده نوع من الفاعلية الإنسانية التي تدفع الإنسان إلى القيام بهذا الفعل أو عدم القيام به، فهذه هي الحرية من وجهة نظر الحس الشائع، بل إن للحرية عند هيدجر معنى وجوديًا خاصًا يميزها عن الحرية، مفهوم بالمعنى الأول "فالحرية جوهر الإنسان وماهيته وبها وحدها يمتاز الإنسان عن سائر الموجودات. فالموجود المتفتح فقط موجود حر، والحرية هي التفتح، والقدرة على التخيل تشهد

(٣١) السابق ص ٣٢٥.

(٣٢) سعد عبد العزيز "مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية" ط مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٠ ص ١٩٢.

بشعور حر". "والحرية هي وجودنا نفسه". والتخلي عنها سيعد تخليًا عن إنسانيته. متبعًا لكلمة مشهورة، نحن محكومًا علينا بهذه الحرية"[٣٣]. ويمكننا القول: إن أهم من حلل مفهوم الحرية في الفلسفة المعاصرة هو جان بول سارتر الفيلسوف الفرنسي الشهير (توفي ١٩٨٠م) والذي دافع عن حرية الإنسان المعاصر وحرية إرادته واختيارته وأفعاله. ودافع عن أن الحرية ملتزمة في كتابه "ما الأدب". كما دافع عن كون الحرية تعني أن الإنسان ملتزم لا ملزم ومجبر على عكس الماركسية. وأكد أن الإنسان يعيش مواقف يختار فيها بينها بحرية. كما دافع سارتر في كتابه "الوجودية مذهب إنساني"[٣٤] عن الحرية الإنسانية، حيث نقد الماركسيين والكاثوليك في رفضهم لحرية الإنسان، مؤكدًا أن الإنسان يختار ذاته وأفعاله ويختار بقية الناس ويرى سارتر أن جميع المواطنين متساوون في حرية الاختيار سواء أكانوا رجالا أم نساءً وليس صحيحًا اتهام الوجوديين بالنزعة الذاتية المفرطة، لأن الفرد في الوجودية حر مثلما أن جميع الأفراد أو المواطنين في الدولة أحرار، كما أن الوجوديين ملتزمين في تصرفاتهم بحيث يكون كل فرد حرًا مع اعترافه بحرية الآخرين. وهذا الأمر أكده سارتر في مرحلته الفكرية المتأخرة في كتابه "نقد العقل الجدلي" عام ١٩٦٠م حيث أكد من ناحية أن حريتي حرية للآخرين معي. وكان وسطًا بين الوجودية المدافعة عن الفرد والماركسية المدافعة عن الآخرين والمجتمع. وبهذا جمع بين حرية جميع المجتمعات.

ويمكننا القول: إن فكرة الحرية لها مكانة رئيسية في الفلسفة الأوربية بصفة عامة وفي الفلسفة الفرنسية بصفة خاصة ولا سيما سارتر الذي دافع عن الحرية

---

(٣٣) السابق ص ١٩٢ - ١٩٣.

(34) JEAN - PAUL SARTRE (L' EXISTENTIALISME EST UNHUMANISME) LES EDITION NAGEL' PARIS 1946. P. 11 - P. 37.

للمواطن الفرنسي ضد النازية وضد الحربين العالميتين التي استعمر فيها الأوروبيون بعضهم البعض حيث صار الاستعمار النازي في فرنسا يقضي على الحريات للفرنسيين كما قيد حرية المواطنين وكذا حرية الإعلام والصحافة والفن والأدب وعدم تطبيق القوانين بعدالة.

الرأسمالية والديمقراطية

لقد دافع النظام الأمريكي الرأسمالي عن الحرية والنظام الليبرالي في الحكم وطبق هذا المفهوم في جميع المجالات عن طريق الفلسفة البرجماتية في القرن العشرين وأهم فلاسفة البرجماتية وليم جيمس وجون ديوي. ولم يكن جيمس وديوي أول من دافع عن الحرية في أمريكا فقد دافع جوزيف بريستلي (توفي ١٨٠٤م) في القرن الثامن عشر عن الحرية، فقد عرف الحرية السياسية بأنها ترتكز على "الحق الذي يحرص عليه المواطنون، لتولي الوظائف العامة أو على الأقل أن يكون لهم صوت في تعيين هؤلاء الذين يتولونها". ويعرف الحرية المدنية بأنها "حق المواطنين في التصرف الذي يحرصون على ممارسته دون تدخل من رجال الإدارة". أما عن الحرية المدنية فتتحقق بتحقق الخير العام ويفسر ذلك بقوله إنه" طالما أن تحقيق السعادة للمجتمع بأسره هو الغاية النهائية للحكومة.. فإن أية مطالب فردية خاصة تتعارض مع الخير العام.. مرفوضة ومستبعدة إطلاقًا"(٣٥).

فضلاً عن هذا فقد دافع كل من وليم جيمس وجون ديوي عن الديموقراطية، حيث أكد جيمس (توفي ١٩١٠م) على نقد العقليين الجامدين الذين لا يدركون تغير

---

(٣٥) بيتر كاز "تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال ٢٠٠ عام "ترجمة حسني نصار ط مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٩ ص ٣١ - ٣٣.

الواقع باستمرار ودافع جيمس عن ضرورة تحقيق المنفعة العملية العامة لجميع المواطنين.

وفي كتاب جيمس عن البرجماتية" رأى أن صحة وصدق أية فكرة مرتبط بتطبيقها عمليًا وتحقيقها في الواقع، فالحقيقة تحقق. وهاجم فكرة الحتمية الماركسية أو الشيوعية ودافع عن كون الحرية موجودة في العالم. وثمة فيلسوف أخر دافع عن البرجماتية في النظام الرأسمالي هو جون ديوي (توفي ١٩٥٢م) حيث دافع عن ضرورة تحقيق الديمقراطية في الحكم السياسي فهي أساس التربية والتعليم في الحياة والمجتمع، وبهذه الديمقراطية يتم التطور والتقدم والنمو المستمر عن طريق العمل الحر والنشاط وتحسين الواقع للأفضل وليس الاهتمام بالغايات المثالية الكامنة أو الأفكار غير الواقعية. كما هاجم الحتمية الماركسية والشيوعية التي لا تفيد المجتمعات في تطويرها وتقديمها.

وهكذا فقد دافع الفلاسفة الأمريكيون عن الديمقراطية في النظام الرأسمالي، وأن حرية الفكر والعقيدة يكفلها الدستور والقانون لجميع المواطنين.

الصراع الأيديولوجى بين الشيوعين والرأسماليين

كان ثمة صراع فكري وسياسي بين دول أوروبا الغربية وأمريكا المؤيدين للنظام الرأسمالي الديمقراطي وبين الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية المؤيدين للمساواة والعدالة وظل الصراع مستمرًا منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى أخر القرن العشرين عندما تم انحلال دولة الاتحاد السوفيتي إلى دويلات وانهار النظام الشيوعي، بينما انتصر النظام الديمقراطي ولكن كيف ذلك؟ لقد اختارت الشعوب الرأسمالية النظام الديمقراطي الذي يحقق الديمقراطية في السياسة أو الليبرالية في الحكم. ولقد ظلت أمريكا وأوروبا الغربية تدافع عن الحرية طوال القرن العشرين في مقابل

الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية التي تدافع عن العدالة أو المساواة فيما بين مواطنيها.

وكان هناك صراع بين النظام الاقتصادي الحر والنظام الاقتصادي الشيوعي أو الشمولي. ولقد صارت الرأسمالية هي المسيطرة على العالم في نهاية القرن العشرين وتلاشى التوازن الذي كانت يحققه كل من الاتحاد السوفيتي وأمريكا منذ منتصف القرن العشرين وحتى آخره.

ولقد أدى تفوق أمريكا على الاتحاد السوفيتي في نهاية القرن العشرين إلى أن صارت أمريكا بنظامها الرأسمالي القوة الوحيدة المسيطرة على العالم ولكن رغم ذلك فقد ظهرت قوة أخرى جيدة بديلة لتحل محل الاتحاد السوفيتي ألا وهي قوة الصين الشيوعية والتي تريد تحقيق المساواة بين جميع مواطنيها الذين يزيدون عن المليار والربع مليار مواطن. ونحن نرى الصين تحقق نجاحات اقتصادية كبيرة في الوقت الراهن رغم أنها ليست على مستوى النجاحات الاقتصادية الأمريكية أو السياسة أو العلمية أو العسكرية. فأمريكا تسيطر على العالم عسكريًا ولها قواعد عسكرية في جميع أنحاء العالم، كما أنها تنشر ثقافتها وقرارتهابالقوة، فتدافع في مجال الاقتصاد عن الاقتصاد الحر والخاص، وفي مجال القرارات السياسية تسيطر على قرارات الأمم المتحدة حتى يمكن القول إنها تصدر القرارات التي تخدم مصالحها وسياسيتها دون غيرها من دول العالم. كما أنها تحدد الدول التي يمكنها إنتاج الأسلحة النووية دون غيرها. ولم تعدل أمريكا في سياستها الخارجية وهي التي تتحكم في نشوب الحروب في بلدان العالم وتسمح بالبيع أو الشراء للأسلحة بأنواعها المختلفة كما تقوم بحرمان بعض الدول من إنتاج الأسلحة النووية.

وإذا كان ثمة توازن وعدالة في النصف الثاني من القرن العشرين بين أمريكا وأنصارها وبين الاتحاد السوفيتي وأنصاره فقد انتهى ذلك في نهاية القرن العشرين بعد قرارات جورباتشوف بانحلال الاتحاد السوفيتي إلى دول عديدة، وبدلاً من البحث

عن العدالة والمساواة أصبحت السياسة السائدة هي سياسة تحقيق المصالح وصار العالم كله تحكمه قوة واحدة هي أمريكا بدلا من الأمم المتحدة التي كانت تنشر العدالة والمساواة والحرية، وأضحت أمريكا هي صاحبة اليد العليا في اقتصاد وسياسة العالم وليس الأمم المتحدة التي أصبحت ضعيفة ولا تؤثر في نشر العدالة والإخاء والحرية.

بيد أن الغرب حاول التوفيق بين الحرية والمساواة عن طريق تحقيق العدالة، حيث توجد في سياسة أوروبا أحزاب ديمقراطية ويمينيه ويسارية اشتراكية... إلخ.، وتارة ترجح الديمقراطية وتارة أخرى ترجح الاشتراكية مما يعني أن الغرب جعل من العدالة وسطًا بين الديمقراطية والشيوعية، فالغرب يدافع عن وسط ما بين الديمقراطية والشيوعية أي أنه يريد الحرية لكنه لا يريد نشر الظلم والتفاوت بين مواطنيه، إنه يسمح بوجود أثرياء ولكنه يرفض وجود فقر مدقع لمواطنيه. إنه يريد تحقيق الحرية ولكنه لا يساوي بين العباقرة والأبطال والعظماء والعلماء والمتميزين في جميع المجالات وبين الضعفاء والكسالى. فالغرب يشجع الأكفاء وذوي الجدارة والاستحقاق. ولا يحرم المحرومين والفقراء والمرضى من حقوقهم بوصفهم مواطنين. ولذلك نجد التربية والتعليم بالمجان موجودة للجميع جنبًا إلى جانب مع التربية والتعليم الخاص. كما نجد العلاج أو التأمين الصحي متوافر لجميع المواطنين على حد سواء.

ويمكننا القول: إن أفضل مميزات النظام الرأسمالي والديمقراطي هو الذي يتحقق في مجال الانتخابات، فالدول الديمقراطية في أمريكا والغرب تدافع عن الانتخابات الحرة بين المواطنين في جميع المجالات، بداية من انتخابات الرئيس أو الحاكم وحتى انتخابات النقابات. وهكذا اختار النظام الديمقراطي النظام الليبرالي في الحكم والذي يقوم على الانتخاب المباشر الحر، بل إنه يسمح حتى باختيار بعض الأحزاب المعارضة له مثل الأحزاب الشيوعية واليسارية والاشتراكية مما يظهرنا على ميزة النظام الديمقراطي على النظام الشيوعي الذي يرفض الديمقراطية على الإطلاق.

خاتمة

ما تبقى من المشكلات المعاصرة

إن خلاصة نتائجنا في هذا البحث تؤكد على فكرة مهمة هي فكرة أن العدالة تعتبر وسطًا بين مفهومي المساواة والحرية. ولم يكن القدماء مدركين لهذا، بل إن ثوار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م لم يدركوا الفروق والتمايزات بين مفاهيم المساواة والعدالة. وليس أدل على هذا من أننا نجد شعار الثورة الفرنسية هو المساواة، الحرية، الإخاء. فقد دافع الثوار عن تحقيق المساواة مع تحقيق الحرية في آن معًا. ولم يدركوا أن تحقيق المساواة التامة مع تحقيق الحرية المطلقة هو أمر مستحيل، لأن هناك تعارض فيما بين تحقيق مفهومي المساواة والحرية، لأن تحقيق المساواة فيما بين الجميع اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا وتربويًا وتعليميًا.. إلخ. يقضي على القلة من الأفراد المبدعين والعباقرة والأذكياء لأن هناك تفاوت ودرجات ومستويات فيما بين البشر ومن المستحيل أن يكون الجميع متساوين في قدراتهم البدنية والعقلية والنفسية. وعلى هذا النحو فإن هناك اختلافات وتمايزات عديدة فيما بين البشر. وليس هذا موجودًا فقط فيما بين البشر بل إن الموجودات الأخرى يوجد اختلافات فيما بينها فليست الحيوانات والنباتات منسوخة وواحدة بل يوجد تمايزات فيما بينها فضلا عن أن البشر يظهر فيما بينهم الاختلافات في الحجم واللون والطول والوزن والشكل وغير ذلك مما يطلعنا على أن المساواة المطلقة والتامة غير حقيقية وغير أصلية.

وهكذا فإننا نجد أنصار المساواة بين البشر يعارضون أنصار الحرية الخاصة والتفاوت بين البشر. كما يبقى الصراع بين الدول المؤيدة للحرية والرأسمالية مع الدول المؤيدة للاشتراكية والعدالة والشيوعية حتى في بدايات القرن الواحد والعشرين. أضف إلى ذلك أن هناك العديد من الدول التي وقفت موقفًا وسطًا بين المؤيدين للحرية أو المساواة فقامت بتأييد تحقيق العدالة كوسط المساواة والحرية دونما ميل لأحد الاتجاهين. مما يظهرنا على كون الفريق الثالث الوسطي قد رفض التطرف لأحد الاتجاهين وأيد تحقيق العدالة كوسط مقبول في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والتعليم.

وعلى هذا النحو تكافح هذه الدول العنصرية والتمييز العنصري، ليس على مستوى الأفراد فحسب بل على مستوى الدول أيضًا.

ونود الآن أن نشير إشارة خاطفة إلى ما تبقى من مشكلات معاصرة في مجال حقوق الإنسان وعلاقتها بمفاهيم المساواة والعدالة والحرية. فنشير إلى ارتباط ظاهرة العولمة وتقدم التكنولوجيا وما نشأ عنها من مشكلات في التفاوت بين البشر وكذا تأثير الهجرة التي ستزداد في إطار العولمة الجديدة على ظاهرة التمييز العنصري. ولنا أن نتساءل عن أثر الأزمة المالية العالمية على التمييز العنصري؟ وهل نجحت الاستراتيجية الجديدة لدول العالم في مكافحة التمييز العنصري كالصهيونية والنازية والفاشية الجديدة على سبيل المثال؟

إن هناك أشكالاً عديدة ما تزال موجودة في العالم كالصهيونية في فلسطين التي تمارس أقصى أشكال العنصرية في المجتمعات المعاصرة. وكذا احتلال أمريكا للعراق والذي يعتبر من أشكال التمييز العنصري تحت مسمى تحرير العراق من الفساد السياسي والإرهاب وكذا احتلال الصومال تحت مسمى حماية الحكومة الصومالية والتي تؤكد أن جميع هذه الأشكال هي احتلال حقيقي وتمييزات عنصرية تحت مسميات وتبريرات واهية.

ويؤكد مؤتمر "ديربان١" الذي عقد عام ٢٠٠١م ما سبق ذكره حيث كان اختباراً حقيقياً لنقد كافة أشكال العنصرية في جميع أنحاء العالم. ولقد استغلت أمريكا أحداث ١١ سبتمر ٢٠٠١ لتبرير حربها ضد الإرهاب رغم أنها استغلت ذلك لامتهان جميع حقوق الإنسان.

وهكذا فهناك مشكلات سياسية كبرى على مستوى بلاد العالم حيث تنتشر الصراعات في كثير من بلاد العالم حول البترول والطاقة أو حول الثروات المائية وغيرها أي أن هناك صراعات حول السيطرة على اقتصاديات العالم وثرواته.

أضف إلى ذلك فإن هناك صراعات داخلية وخارجية مثل مشكلة العمالة المهاجرة من بلدان أسيوية مثل إندونسيا والهند والفلبين... إلخ. وتتعرض تلك الفئة من العاملات لانتهاك بدءاً مما يوصف بالإتجار بالبشر وأجورهن الزهيدة وزيادة ساعات العمل وبعض المعاملات السيئة.

فضلاً عما تقدم فإن هناك مشكلات داخلية في داخل الدول العربية حيث يتمايز الرجال عن النساء كما تعاني النساء العربيات بشكل عام عدم المساواة بينهم وبين الرجال وكذا التفاوت بين الرجال والنساء في القانون وفي الواقع. وعلى سبيل المثال فإن القضاء لا يقبل تعيين النساء في العمل القضائي بسهولة وفي كثير من المناصب الأخرى العليا.

فضلاً عن هذا فإن ثمة تمييز ديني في منطقة الشرق الأوسط التي تنتشر فيها أديان سماوية مثل اليهودية والمسيحية والإسلام. وما تزال تعاني البلدان العربية من صراعات مثل الصراع بين اليهودية والإسلام أو بين المسيحية والإسلام. كما تعاني من خلافات عقائدية مثل التمييز بين الناس على أساس الدين ويظهر ذلك في المناصب السياسية العليا. أضف إلى هذا وجود بعض الخلافات المذهبية مثل الصراع بين السنة والشيعة. وأهم من هذا مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي، حيث يقوم الإسرائيليون

بأعمال عنصرية ضد الفلسطينيين في عزة والضفة الغربية وضد الشعوب العربية مثل سوريا ولبنان، والإسلامية مثل تهديدها لإيران.

وتدعو الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان إلى رفض أي استثناء أو تمييز أو تفضيل على أساس العرق أو اللون أو النسب أو الأصل القومي. فضلاً عن حظر ميثاق الأمم المتحدة التمييز، وكذا رفض العنصرية القائمة على أساس الدين أو الوطن ورفض كافة أشكال التمييز أو العداء أو العنف. وبدلاً من ذلك تدعو إلى التعاون المحلي والدولي بين الدول لنشر التعددية والعدالة الاجتماعية ومكافحة العنصرية والنازية والفاشية الجديدة.

قائمة بأهم المراجع والمصادر

- أرسطو "السياسة" ترجمه للفرنسية سانتهيلير ترجمه للعربية أحمد لطفي السيد ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩م.
- أفلاطون "الجمهورية" دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ط الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٥م.
- أفلاطون "القوانين" ترجمة محمد حسن ظاظا ط الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٦م.
- أ. و. ف. توملين "فلاسفة الشرق" ترجمة عبد الحليم سليم ط دار المعارف عام ١٩٨٠م.
- توينبي (أرنولد) "تاريخ الحضارة الهلينية" ترجمة رمزي جرجس ط الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ٢٠٠٢م.
- توينبي (أرنولد) "الحرب والحضارة" ترجمة فؤاد أيوب ط دار دمشق ١٩٦٥م.
- روبنصن (تشارلز) "اثينا في عهد بركليس" ترجمة د. أنيس فريحة ط مؤسسة فرنكلين بيروت ١٩٦٦م.
- عبد المعطي (علي) "سورين كيركجارد مؤسس الوجودية" ط دار المعرفة الجامعية الإسكندرية عام ١٩٨٠م.

- عبد العزيز (سعد) "مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية" ط مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٠م.

- كاز (بيتر) "تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال ٢٠٠ عام" ترجمة حسني نصار ط مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٩م.

- ميل (جون ستيوارت) "الحرية" ترجمة طه السباعي ط الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٩٦م.

- MONTESQUIEU "DE L' ESPRIT DES LOS" GARNIER PREREE, PARIS 1907

- ROUSSEAU (DU CONTRAT) PAR BERTRAND DE JPUVENEL, HACHETTE LITTERATURE GENERALE FRANCAISE 1978.

- JEAN - PAUL SARTRE (L' EXISTEENTIALISME EST UNHUMANISME) LES EDITION NAGEL' PARIS 1946.

المحور الرابع

"حقوق الإنسان في الفكر السياسي"

Toward a coherent and plausible meta-narrative

Sebastiano Maffettone

If we take seriously the over-ambitious task to find a meta-narrative able to better integrate Indian and European (Western) political cultures we can start with two traditional narratives. The first narrative is Indian. It comes from the post-colonial studies, in particular from the area of the so called "subaltern studies". In this paper, I will critically discuss some of the post-modern roots of subaltern studies philosophical political theory. In particular, I will emphasize two problems within its foundational apparatus: (i) its normative inconsistency; (ii) the controversial role of the subject. A positive claim follows this critical stance. The hard core of this claim consists in the idea that democracy permits to use "alternativeness" (like to be subaltern) in a way that favours the promotion of collective well being. This political background allows to connect theory and power in a more objectivistic way than it is usually done by subaltern studies scholars. The second narrative is Western. It comes from political liberalism, in particular form the Rawlsian interpretation of it. In this paper, I will critically

discuss some cultural aspects which are ill treated by this second narrative. More specifically, I will stress two problems within its foundational apparatus: (i) the blind role of neutrality in its normative presuppositions; (ii) the difficulty of assuming a cross-cultural overlapping consensus in the light of a world-wide past colonization and present exploitation. A positive claim follows also this second critical stance. This claim is based on what I call "normative regionalism", a vision in which the progressive growth of common social, economic and political institutions permits the parallel construction of a cross-cultural overlapping consensus. On such a basis, I try to sketch a model in which an original meta-narrative, profoundly democratic and cross-cultural, is proposed to integrate in a new way Indian and European political cultures. To conclude, the paper accepts the post-colonial attitude to contaminate theory with its political background, but reshapes the way in which this contamination is supposed to take place.

Sebastiano Maffettone is Dean of the Faculty of Political Science, Luiss University, Rome, and Professor of Political Philosophy. His areas of interest are Political philosophy (in particular: theories of justice, international political philosophy, liberalism, human rights), ethics (normative ethics and applied ethics), bioethics, business ethics, philosophy of international relations, enviromental ethics, metaphysics and epistemology, history of philosophy (in particular: Greek philoso-

phy, Kant, Hegel), analytic and continental philosophy. He has been visiting professor at Harvard, NYU, Columbia University, Boston College, Upenn, Tufts. His last books "Rawls: an Introduction" is forthcoming for Polity.

Introduction by the Chair: Aakash Singh (LUISS)

Aakash Singh is a research professor at the LUISS University of Rome. His scholarly interests range from comparative political philosophy to liberation theology and applied critical theory. He is the author/editor of several books, including Buddhism and the Contemporary World: A.n A.mbedkarian Perspective and heading Hegel: The Introductions. His Indian Political Thought and Hegel's India are forthcoming.

Neera Chandhoke (University of Delhi)

Who Owes What to Whom and Why

It is not difficult to answer the first of the two questions posed in the title: who owes whom? Since the publication of Peter Singer's influential 1972 essay on 'Famine, Affluence and Morality', political theorists have increasingly come to believe that the richer countries have an obligation to transfer a portion of their resources to the poorer parts of

the world so that mind numbing poverty, hunger, and deprivation, can be alleviated, somewhat. Though theories of global justice argument have gone way beyond Singer's argument, indisputably this argument, which highlighted the gap between moral principles cherished by the developed world and the condition of large numbers of people who live in the developing world, has framed the global justice debate. But focussing as he did on agents making moral choices between spending on personal desires and helping the distant needy, Singer did not address the larger scope of global political morality. A fully adequate account of global justice has to include not only individual duties to relieve suffering or moral choices, but also a moral evaluation of global institutions and practices, as well as a general theory of obligations to distant strangers.

If we pose the issue in this way we shift the question from who owes something to the distant needy to the second question in the tide; why does the affluent west owes the global poor. It is precisely this question that has generated an interesting debate on duties. The first part of the essay maps out some aspects of the debate. In the second part of this essay I will argue that though the debate is global in scope, at risk here is the moral status of the beneficiaries. Do the global poor who inhabit a major part of the developing world remain subjects to be acted upon, or do they possess moral status as agents in these formulations.

Neera Chandhoke is a Professor in the Department of Political Science, University of Delhi, and Director of the Developing Countries Research Centre, Delhi. She is author of The Conceits of Civil Society (OUP, 2003), Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities (OUP, 1995) and State And Civil Society: Explorations in Political Theory (Sage, 1995), and editor of several books, including most recently, Contemporary India (Pearsons, 2009).

Daniele Archibugi (CNR)

Can Democracy Work in a Multi-lingual Community?

Languages and their diversity represent a significant problem concerning the delimitation of political communities, which I define as a group of individuals that are, or would like to be, bound to the same destiny, and that has developed, or would like to develop, common rules and institutions. In this context, political communities do not necessarily coincide with territorial states; they can equally be autonomous sub-state units, as is the case with several federal systems or even not territorially contingent communities. The aim of this paper is to explore the relationship between language and political community. This has become an increasingly important issue since linguistic minorities have become more demanding in claiming new rights. At the

same time, the interconnections between different peoples have increased substantially as a consequence of economic and social globalisation.

The problem of language is particularly relevant for those political communities that are, or aim to be, democratic. Popular control requires that, in fact, each individual had the opportunity to exercise this control and that the decision-making is carried out in the languages known to all the citizens. Hence, equality implies that all the citizens, regardless of their commands of languages, can effectively participate in the political arena. If these conditions are not fulfilled, democracy is hampered.

Is a common language a prerequisite for the formation of a political community? History has shown that multilingual communities can prosper and grow: both the Roman Empire and the Austro-Hungarian Empire accommodated peoples speaking a variety of different languages: but neither of these Empires was democratic. Therefore - and more specifically - can a political community be multilingual and democratic at the same time? John Stuart Mill argued that "free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to

the working of representative government, cannot exist".[1] This project aims to re-examine this question both theoretically and empirically.

In fact, many democratic communities have managed to flourish in a multilingual context. Countries such as Switzerland, Belgium, Canada and India are even taking advantage of the fact that different linguistic groups comprise them. In these countries, the variety of languages has been preserved, although some efforts have been made in order to allow each linguistic community to also acquire the other's language as a second one. Multilingual countries have often opted for federal systems, which were considered an important condition to preserve variety.

The most fascinating case of multilingualism today is represented by the European Union. It is here that a major integration process is taking place without making any attempts at imposing a common language (as it would generally happen in a nation-building process); instead, more value is given to language diversity.

A comparison between multilingualism in India and in the European Union will be attempted.

(1) John Stuart Mill, "Considerations on Representative Government", pp. 205-447 in On Liberty and Other Essays ([1861] Oxford: Oxford University Press 1991), on p. 428.

Daniele Archibugi is a Research Director at the Italian National Research Council (CNR-IRPPS) in Rome, and Professor of Innovation, Governance and Public Policy at the University of London, Birkbeck College. He works on innovation and on the political theory of international relations. In the field of political theory he has co-edited Cosmopolitan Democracy (Polity Press, 1995), Global Democracy (special issue of "Peace Review, 1997), He-imagining Political Community (Polity Press, 1998), Filosofi per la pace (Editori Riuniti, 1999), and has edited Debating Cosmopolites (Verso, 2003). His latest book, A Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy was published by Princeton University Press in 2008 and in Italian, with the tide Cittadini del mondo. Verso una democra^ia cosmopolitica, was published by II Saggiatore in 2009.

Introduction by Chair: Eva Pfostl (Istituto di Studi Politici "S. Pio V")

Eva Pföstl Scientific director of the research-department for law and economics, Istituto di Studi Politici "S. Pio V" , Rome and Lecturer at the Faculty of Political Science, European Law - Law of Minorities and Groups, University LUSPIO, Rome. Recent publications: La questione tibetana. Autonomia non indipendenza. Una proposta realistica, Marsilio 2009; L'Unione Europea. Costituzione, governo e promozione del capitale umano, Anicia Editore, Roma 2009, volume with A. Augenti; Human rights and Asian Values,(ed.), Apes, Roma, 2008.

Ranabir Sammadar (Calcutta Research Group)

The Emergence of the Justice Seeking Subject

Ever since the idea of constitutional justice has achieved the status of public domain, political parties, governmental departments, communities, groups, chambers of commerce, consumer sections, sectional movements - all look to constitutional recognition on their respective stands on justice as the mark of final approval. All other ideas of justice - moral, ethical, psychic, political, and economic - have given way to the most abstract form, the idea of constitutional justice. It is argued that the justice bearing provisions in the constitution are not to be understood as isolated dots; together with liberty-bearing provisions they are to be considered as an independent coherent domain with strictly determined connections with the entire domain of politics - leading, setting standard, evaluating the latter. As consequence of the preceding assumption, in this distinct domain of constitutional justice, we find the whole meaning of the constitution absorbing all history, at times all politics. This is a situation where we find a relatively robust tradition of judicial decision-making with the constitution as its warrant subsuming popular decision-making and popular politics to which the constitutional language hitherto had been less important. Our political practice has conceded authority over questions addressing the basic issues of a political life _ to a trans-temporal practice of juridical language, called in a complete lack of humour, basic law. The rich po-

litical concept of justice suffers deficit in a double absorption: justice subsumed under law, and politics subsumed under constitutionalism. The result is the emergence of what can be termed as the emergence of governmentalised justice, in a context where the justice bearing provisions in the constitution have to depend too much on the governmental procedures of justice. I am to show in this paper how in post-colonial India the emergence of the justice-seeking subject is marked by the presence of the two forms of justice - governmental and popular-political.

Ranabir Sammadar is Director of the Calcutta Research Group and was earlier the Founder-Director of the Peace Studies Program at the South Asia Forum for Human Rights, Kathmandu. Dr. Samaddar has worked extensively on issues of justice, human rights, migration and autonomy in the context of conflicts in South Asia. His recent publications include The Materiality of Politics (Anthem, 2007), The Politics of Dialogue (Ashgate, 2004), A Biography of the Indian Nation, 1947-1997 (Sage, 2001), and several other books and articles.

Bruce Rich (International Environmental Attorney, Washington DC)

To Uphold the World: The Message ofAshoka and Kautilya for the 21st Century

The severity and unexpectedness of the recent global economic crisis have only accentuated the realization that a global economy requires a

global ethic. The very forces that link for the first time in history the fate of every human on the planet to every other, have accelerated the dissolution of traditional sources of social authority and historical identity, spurring powerful counter movements to reconstitute community and form shared projects based on common values. At the same time a global order that one-sidedly prioritizes unleashed market priorities over other social values has created a profoundly unstable world, a world not only of increased inequality, but one literally where the viability of whole societies, nations, and democracy itself can be put at risk.

Many of the contemporary critiques of globalization are grounded in a shared realization that a global economy calls for a global project of justice. Traditional national politics and the reorganization of all social values around markets cannot hold together the six and half billion inhabitants of a small planet.

How can we uphold such a world? How can we imagine alternatives?

The questions first addressed by Ashoka and Kautilya have become uncannily relevant to our current situation, where the tension between economics and ethics, issues of political realism and idealism, and the role of force and violence in international relations, are played out on a planetary scale. Ashoka and Kautilya provide a powerful focus and metaphor for a reflection on the overarching challenge that confronts societies in an era of economic globalization: the need to found a civil

and international order on principles that transcend the goals of pure economic efficiency and amoral realpolitik.

Bruce Rich is a Washington DC based attorney who has worked as senior counsel concerning international environmental issues for major U.S. environmental organizations such as the Environmental Defense Fund and the Natural Resources Defense Council. Rich is the author of Mortgaging The Earth (Beacon Press, Boston, and Earthscan, London,1994), an environmental expose and history of the World Bank which was widely acclaimed in reviews ranging from the New York Times Sunday Book Review to Le Monde Diplomatique. He has written numerous articles and opeds for publications such as The Financial Times, The Nation, The Geologist, and Environmental Forum, the policy journal of the Environmental Law Institute in Washington. He has lectured widely at universities and colleges around the U.S. Rich was accorded the highest environmental prize of the United Nations, the United Nations Environment Program "Global 500 Award" in 1988, and he won the World Hunger Media Award for that year for the best periodical piece on development issues. More recently, Rich contributed to the Cornell University Press book Reinventing the World Bank (eds. Jonathan Pincus and Jeffrey Winters, 2002), and has authored a book on ancient India history and globalization published by Penguin Books (India) in 2008: To Uphold the World: The Message of Ashoka and Kautilya for the 21st Century, with a Foreword by Amartya Sen and an Afterword by His Holiness

the Dalai Lama (to be published in March, 2010 in the U.S. by Beacon Press, Boston, as To Uphold the World: A. Call for a New Global Ethic from Ancient India).

Domenico Amirante (University of Naples)

State building through democracy: lessons from the Indian experience

The institutional experience of the Indian Union is quite underestimated by European legal scholars both in constitutional and globalization studies, regardless of being a 60 years long success story (the Indian constitution came into force in 1950). Today it appears necessary and stimulating to assess the state of Indian democracy and reflect on the interesting suggestions and questions arising from its development.

A fkst set of considerations concerns the relation between state building and democracy. After independence India managed to establish a durable state not through coercion or authoritarian routines (like it happened in several of the so-called third wave democracies in Asia and Africa) but through democratic practices. In India political elections are a pivotal element in the competition for power and in the elites selection process. The vibrant pluralism of the party system has guaranteed, in the long run, a rich political debate and the representation of wide range of social groups, from linguistic and religious com-

munities to backward social groups (including the dalit, with their parties). This plethora of parties has not determined government instability (with the exception of a transitional period during the Nineties), on the contrary it has ensured government alternatives. In addition, if we look at the average lifetime of governments, India has a better record than established democracies like Italy or France. This trends are confirmed by the political elections of 2009, whose main outcome was the confirmation of a bipolar party system based on two great mass parties: the Indian National Congress and its main opponent, the Hindu nationalist BJP. None of the two big parties is able to rule the country alone, needing to count on a number of small and medium parties to form stable government coalitions.

The second pillar of the Indian state is its federal system displaying very peculiar features. In this paper I will underline the successful policy of inclusion of cultural identities through the creation of the so-called "linguistic states". In 60 years of institutional experience, India has nearly doubled the number of states in the attempt of reducing conflicts between regional and ethnical groups and the state, with very good results. This policy has not undermined the consolidation of an Indian identity; on the contrary it has consolidated it, as showed by recent studies (Stepan-Linz-Yadav).

A third subject needing more reflection is the constitutional reform of local self-government occurred in the Nineties. In 1993 two constitu-

tional amendments have extended to the entire Union a peculiar model of local government revitalizing the old Panchayat (the traditional five-member council of elders). The more interesting feature of this reform is the "institutionalization" of rural India and its villages, through a political language more in tune with local traditions and capable to stimulate grassroots democracy in contrast with the elite democracy typical of the first phase of state building in India.

In this paper I will try to underline the original approach of the Indian constitution in building a democratic state not through a mere reproduction of the schemes of western constitutionalism but adapting them to the Indian reality to create what is proudly considered by Indian scholars as a "beautiful patchwork" (Basu). I assume that, considering the rich multicultural background of the Indian state, a study of its institutional developments represents a relevant contribution to the debate on the future of the multicultural state in a globalised society.

Domenico Amirante is full professor of Public and Comparative Law, Naples II University, Faculty of Political Science and Director, Master on Environmental Law and Policy, Naples II University. He was visiting professor/research fellow in several Universities in France and India (NLSIU Bangalore, DSE New Delhi, University of Bombay). His main research topics are Comparative Federalism, Local government and administration, Constitutional Courts, Environmental law, Heritage law. He has published 10 books (in Italian), his

most recent being India, Si governano cost (Il Mulino, Bologna. 2007), a survey on the Indian constitutional system (in Italian). He organised in 2008 a conference on "The Dynamics of the Federal State: Indian federalism and the institutional solutions to face the challenge of diversity."

Ashwani Kumar (TISS)

Experiencing 'New Violence' and Living with Reconciliation: In Pursuit of a Hybrid Theory of Justice

Most contemporary theories of justice are concerned with either setting up 'just institutions' judged by their contributions to individual's autonomy or celebrate different 'spheres of justice' informed by historically situated communitarian practices. While agreeing with Aristotelian notion of 'good society' and addressing the increasing geography of poverty and lingering layers of social exclusion, the dominant theories of justice remain haunted by a perpetual and perplexing war between reason and identity and torn between violence and peace. Revolving around the philosophical works of Hannah Arendt, Derrida and Mahatma Gandhi's indictment of modernity, I propose a hybrid theory of justice that affirms 'development as freedom' but also seeks to probe reconciliation as a radical Utopia to go beyond 'crude empty fragile shell' of national histories and oppressive globalization in order

to re-imagine a post-mstitutionalist and post-nationalist theory of justice. No doubt, poverty, hunger and unemployment continue to threaten the foundations of 'just society', but the terror of 'new violence' has made lives of people more 'nasty',' brutish', 'short', and perhaps irrelevant. Using Mumbai's tragically monumental and spectacled 26/11 violence, the essay introspects and interrogates the epochal, messianic, carnivalesque, and anti-political nature of the unfolding 'new violence' and its implications for debates on justice.

Considering the catastrophic social, political and cultural effects of armed conflicts, riots, ethnic cleansing and rising waves of terrorism in various parts of the world , questions of avenging historical wrongs, tragedies of modernity and the importance of reconciliation have slowly gained attention in the realms of justice and democracy. As India slowly and reluctantly enters a potentially feared and bloodied future partly due to the routinization of random violence of terror and partly due to the Government of India's controversial decision to launch the so-called 'Green Hunt' on 'Red Terror' (Maoists), establishing reconciliation between warring nations, parties, groups and individuals has become urgent, obligatory and also starting point for a theory of justice especially for activists of civil society. Following Homi Bhabha's reading of hybridity, the essay philosophically and politically reflects on a notion of reconciliation that is grounded in spontaneity, ambiguities, alternatives, and a plurality of competing visions. In other words, a hybrid theory of justice open us to the unexplored

world of truth-revealing, truth-adjudicating, and truth-administrating powers of deliberative democracy. In short, the future of global democracy requires pursuing reconciliation as one of the central tenets of theory of justice or nyaya.

Ashwani Kumar is an Associate Professor at the Tata Institute for Social Sciences, Mumbai. His most recent books include Community Warriors _ State, Peasants, and Caste Armies in Bihar (Anthem, 2009) and the edited yearbooks Global Civil Society 2009 (Sage).

Gianfranco Pellegrino (LUISS)

The bearable lightness of kindness: Global justice and demandingness

An ancient source of Indian ethics warned us that:

Those who are kind-hearted enter not

Into the terrible world of darkness.

Those who protect other life with kindness

Need not fear for their own lives.

This great earth and its biosphere declare

That sorrows are not for the merciful.

Those who do ill forsaking kindness, they say,

Must be oblivious of forsaking morality.

This world is not for the poor,

Nor the next for the unkind (Thirukural, 243-47).

Apart from their beauty, what strikes us in these verses is theк focus on kindness and its relation with poverty and morality. By contrast, many Western political theories strictly distinguish socioeconomic justice from kindness or even mercy towards needy people. In many of those views, the main distinction is between justice and beneficence. Most liberals hold that justice is a duty, while beneficence is at most a praiseworthy attitude; however, lack of it cannot be considered as a moral vice, or as a ground for legitimate reproach. Moreover, for some authors socioeconomic justice, as a duty, is limited to co-nationals, while beneficence, which is not a duty, regulate relationships with foreigners. Several arguments in favour of the distinction between socioeconomic justice and beneficence have been given. One of them has it that assuming beneficence as a duty, thereby collapsing justice into beneficence, amounts to propose an over-demanding morality. In this paper, the idea of over-demandingness is spelled out and assessed. The conclusion here defended is that no clear view of over-demandingness has yet been proposed. Accordingly, kindness _ i.e. beneficence _ is possibly more connected with morality and justice than mainstream Western liberals allow, and it is far more bearable than they thought.

Gianfranco Pellegrino is a Research Fellow at the Center for Ethics and Global Politics, at Luiss "Guido Carli". His research concerned history of ethics and political philosophy, focusing mainly on utilitarianism and global justice. His recent publications are "Against Relational Views of Justice and Parental Duties" and Ubertd di gusto e d'opinione. 13n nuovo liberalismo per la vita quotidiana.

Whose Rights? Which Rationality?

Universalism and Relativism related to
some ideas about Human Rights

Since the proclamation of the Universal Declaration of Human Rights its discourse has become nearly a sacral text in the more or less secularized Europe and North America. They have even been described as a "worldwide secular religion" by the author Elie Wiesel (Wiesel, p 3). It is important to remember - in these times when the Declaration is being criticized for being used as an imperialistic tool - that the Human Rights were written in the spirit of the Enlightenment, but in a context facing the most brutal crimes against humanity. The Human Rights are not only visions of a better world, but also a remembrance from history never to repeat its mistakes ever again.

During the last decades, as I mentioned, the understanding of human rights, as universal values based on an idea of natural law, has been criticized. One perspective in this critique is the discussion about human rights needing a transcendental reality or not, based on the idea of transcendental moral laws or not. Those theologians and philosophers defending such a position argue for example that it is good for Man to set a limit in relation to her self-identity - a limit on the human will to

power - which human rights based on a religious or theological view could offer. In this paper though, I will discuss some of the critique on the matter of human rights basic grounds and also present some proposals for the necessity of human rights as universal values. Definitions of human rights, as I relate to, are that human rights consist in legitimate claims and equivalent obligations. Further, human rights belongs to all humans disregard capabilities or actions. A third argument concerning the understanding of human rights is a distinction between rights as jurisdictions and rights as moral values - these aspects belong together but there are differences in their functions. As I will argue these three criteria of human rights are definitions per se, apart from being recognised as universal, as contextual or both.

The title of this paper is a paraphrase on Alasdair MacInryres book Whose Justice? Which Rationality?. In his book he analyses what justice is in western thought. MacIntyre argues that conception of justice and practical reason emerges from particular types of social order, orders he calls communities, where conceptions such as justice belongs to a particular "socially embodied tradition". He also argues that concepts not only belongs to particular traditions, but can only be carried through "from the standpoint of some particular tradition". One consequence of MacIntyres argument on justice is that only the "history of our own and of rival traditions can justify our moral choices". Standing in a tradition of natural law, MacIntyre explains a rather pessimistic view on the possibilities of us, as members of a world wide human

community, being able to communicate concepts objectively such as justice - not related to particular histories or cultures. As I understand MacIntyre he argues the differences are of such relevance they will make global ethics or universally practiced human rights impossible.

If we, for a second, think about Macintyre's critique, this could mean that particular and central values sometimes clashes between cultures. And not just clashes, but keep communities and traditions separate. In his earlier book After Virtue he recognizes our time as a new dark age - even before 9/11 2001 - and asks rhetorically if his perspective risks to lead himself and others to a "generalized social pessimism". "Not at all", he says.

> What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civilty and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us. (MacIntyre 1984, p 263)

By this perspective MacIntyre avoid suspicion of being imperialistic. He does not deny the relevance or the existence of universal values, but in a contextual sense he cannot see they have ever been practiced in a global or universal way. He seems to keep the metaphysical question part from the empirical. A critique towards MacIntyres' argument about socially embodied tradition is: how do we know how to distinguish one tradition from another. Are religious traditions in rivalry with secular? Western with Eastern? Rich with poor? A clash of civili-

zations a la Huntington - or what is it that distinguishes one tradition or community from another? Territorial, religious or ideological boarders? MacIntyre does not answer these questions but finds separation between traditions as a structural precondition.

Another argument against universal rights is its relation to reason as a common ground for human rights as valid. This is a discussion even if we argue that human rights are prepolitical, based on a natural law, or if they are products of laws and institutions, as for example Immanuel Kant argued. The thought of rights as universal and its relation to reason has been criticized for being too blind for patriarchal hierarchies and power, too much related to structures of domination connected to particular groups. Cultures and groups defining the implications of human rights, the critiques say, will be rational per definition with risk of mixing the justice with the rationality synonymous to the ones in power.

Human rights understood as universal can surely be practised as an imperial language of power, but human rights with no claims on universality at all; why should they be relevant outside one's own culture or tradition - or as a powerful critique within one's own tradition, helping people to liberate from oppression? Even if we do not accept human rights as universal, in an ontological sense, do we not need the universality as rhetoric or as an ideology in relation to critique of some cultural practises? "All societies need a juridical source of legiti-

macy for the right to refuse legal but immoral orders" (Ignatieff, p 16). This is an argument defended by Michael Ignatieff, a Canadian politician and a journalist, writer of several books on Human Rights. I believe he has an important argument facing human rights issues from below, saying: "Rights are universal because they define the universal interests of the powerless", and further "Human rights has gone global by going local, empowering the powerless, giving voice to the voiceless" (Ignatieff, p XX, 68, 70). One consequence of such a perspective is that "national self-determination is not always favourable to individual human rights, and democracy and human rights do not necessarily advance hand in hand" (Ignatieff, pp 29-30).

Martha Nussbaum, an American philosopher, argues for a universal perspective on human capabilities, a number of central capacities related to human rights, but understood as a broader concept. As humans we are born with capabilities. These can develop more or less depending on where we live and under what circumstances. It is not the cultural differences per se that prevent the universality. It is the access to justice and freedom for each individual. Especially certain areas are better than others to interpret human rights as combined capabilities, such as the right to political participation, the right to freedom of religion and the right to freedom of speech. These are, she argues, better understood as capabilities than as rights. (Nussbaum 2000, p 129; 2006, pp 284-291) She recognizes rights and capabilities as universal but leaves room for contextual and pluralistic interpretation in

relation to culture and tradition - as long as the individual voluntarily choose a particular way of life. Nussbaum has an ambition to develop a global ethics of capabilities that goes beyond human rights, maybe because she also wants to say something about the good life, not only about the accessibility of rights. This view she shares with Ignatieff: "Human rights are an account of what is right, not an account of what is good. People may enjoy full human rights protection and still believe that they lack essential features of a good life" (Ignatieff, p 55).

Both MacIntyre and Nussbaum argue from different positions of virtue ethic. I believe virtue ethics has strong possibilities when it comes to recognizing the implementation of human rights. Both of them argue for universal relevance of human rights, even though they believe in the realization more or less. But neither of them discusses the ontological question of human rights as essence or construction. How are we to understand the word "human" - so essential for understanding and interpret human rights? In an Aristotelian sense both Nussbaum and MacIntyre talks about capabilities as telos and human nature as something specific shared by all human beings qua human beings. In this telos, one would, from a virtual ethics approach argue for a correlation between human nature and human notions of morality, rights and justice. To liberate human rights discourse from criticism for being religious or up-tight with ontological preconditions hard to prove, Jack Donnelly, another American philosopher, simply suggest following: "human rights are literally the rights one has simply because one

is a human being" (Donnelly, p 9, 21). At the first glimpse this definition seems tautological, but the strength with the simple phrase is that it does not have any other precondition but human being herself. A weakness, though, is that this definition does not explain the content of the human being as such - or if there is anything as a human being as such. From a perspective of, for example, animal rights we understand it is not as simple as Donnelly's phrase first seems. After the critique from Nietzsche, Foucault and postmodernism there is no such simple thing as "human being" as such. But as a political and social creature human beings do exists -loving, caring, suffering, longing, struggling - for others as well as for themselves.

One distinction need to be made when we define human being, is between a biological concept and a social concept. Johannes Fischer, a Swiss theologian, has suggested a definition of human dignity that he uses also for understanding the concept of human rights:

> Biological human existence is a criterion for the recognition of social human existence, but it does not make one human being in the sense of belonging to the human community. /_/ Being human in the sense of this normative status [i.e. fulfils the necessary criteria] means being a creature which is to be recognised and respected as a human being. (Fischer, p 29)

The question of human rights as part of the natural or the social world - or both -is about relevance of the human rights in relations. Do we act towards each other because we have rights and obligations as human beings or do we act because we recognize each others human rights as a social setting? Who is being "recognised and respected as a member of this world"? (Fischer, p 34) To identify human rights as universal is a necessity, I believe, if we are going to be able to recognise them. The tricky question is rather which rights we identify as universal and what criteria make them universal. Is autonomy for the individual a normative value preconditioned for human rights? How does the individual relate to groups and cultures he or she belongs to or is in rivalry with? Ignatieff formulates it: "The problem is that particularism conflicts with universalism at the point at which one's commitment to a group leads one to countenance human rights violations toward another group" (Ignatieff, p 9).

When we consider group- or collective rights, such as ILO 169, questions about belonging is at stake. For every individual is born into a particular tradition and system of values. When groups are given rights as a group there are particular values at stake: plurality, right to speak ones own language as a minority in a territorial state, right to a particular piece of land related to a religious or traditional way of life - as for example aborigines in Australia, Indians in North and South America, Sami people in north of Scandinavia and Russia, Amish people in Europe and North America or Copts in Egypt. In this case we

recognise individual human beings belonging to a group. In a liberal tradition it can be a rather difficult thing to combine both individual and collective rights, using positive special treatment for particular groups and not for all.

How much pluralism and diversity can a human rights-agenda handle and still be sustainable, without being self-destructive? These questions are often raised when nations and cultures are discussing Article 16, relating to free marriage choice, and Article 18, relating to freedom of religion, for example the discussion about religion and freedom of speech, raised in the Council for Human Rights after Jyllands-Posten's publishing of the Muhammed-cartoons. The "political" element of right inheres, at least partly as a consequence of its imperative claim, that it has to go beyond its existent content to "solve" possible clashes between different rights and develop a decision on what its content will be for the future. Thinking about individual rights versus collective rights one can say with Ignatieff that "Individual rights without collective rights may be difficult to exercise, but collective rights without individual ones end up in tyranny" (Ignatieff, p 89-90).

Will Kymlicka, a Canadian philosopher, argue for a combination of group rights and classical liberal values such as autonomy and freedom. He argues for criterion of inner restrictions and external protection. In short he separates between the claims a group can have on its members, i.e. its inner restrictions, and the claims the group can have

on the surrounding society, i.e. expectations of external protection. (Kymlicka, pp 44-54) As Nussbaum claims in relation to liberal traditions recognizing cultures different from western, Kymlicka stresses the importance of freedom for each individual for the negative right to freedom from a particular tradition. This can be relevant when it comes to, for example, arranged marriages, genital mutilation, domestic slavery or specific religious ceremonies. A slightly similar, but perhaps more difficult question, is the group's right or not to exclude individuals, who want to be included, from the group. This can be the case when the group has a criterion of language - you are identified as a member if you can speak the group's language or if you wear particular kind of clothes. Often the language is deeply imbedded with religious and traditional customs within the group. Group rights can be a way of preserving a dream of status quo and, at the same time, a way of creating justice for particular groups being unable to live a certain kind of way in relation to a cultural or ideological majority.

Does it matter on a normative and empirical level if human rights are interpreted as universal or contextual on a metaphysical level? Michael Ignatieff argues we do not have to understand human rights from a position of natural law. The basic argument for defending human rights is human agency, which he essentially describes as: "human capacities - empathy, conscience and free will" and also "the capacity of each individual to achieve rational intentions without let or hindrance" (Ignatieff, pp 89, 57). As he argues he understands human

rights as a precondition for human agency - opposite the view of Nussbaum and MacIntyre. Combined with Ignatieff s thesis on agency he also argues for a minimal set of human rights in order to reach a consensus that has space for pluralism. Understanding Ignatieff at this point, we have to know he looks upon human rights as something to measure in results (Ignatieff, p 47-48). "Human rights is a language of individual empowerment, and empowerment for individuals is desirable because when individuals have agency, they can protect themselves against injustice" (Ignatieff, p 57). If people cannot practice their human rights there are no human rights. If people do not have human agency there are no human rights. For Ignatieff human rights are something practical and he criticizes ambitions of turning them into something religious or metaphysical:

> The larger illusion I want to criticize is that human rights is above politics, a set of moral trump cards whose function is to bring political disputes to closure and conclusion. Shared human rights talk can do something to reconcile parties provided that each side listens with respect to the others particularist inflection of universal claims. Beyond that, rights language raises the stakes. It reminds disputants of the moral nature of their claims. (Ignatieff, p 21)

Ignatieff s argument has similarities with theologians and philosophers relating human rights to natural law. I am thinking particularly about the telos of the rhetoric of human rights as a political tool. Human rights is essentially a practical matter and not a religion or a philosophy. They are morally universal in the sense that they define specific freedoms from. They are not prescriptive as religions or particular philosophies are. As freedoms from religion, oppression, slavery etc, they focus on the liberation of the individual and in its consequence on cultural autonomy.

Conclusion

In this paper I have given some brief comments on universalism and relativism related to human rights in Western thought. All of the philosophers and theologians I have referred to relate to universalism as a way of understanding human rights, but not everyone believe universalism is a sustainable or realistic interpretation. MacIntyre would be, amongst the philosophers in my paper, the most critical suggesting we have difficulties understanding each other outside our own tradition. Nussbaum take a different stand point, believing we are born with certain capabilities as human beings and human rights is a tool for helping us realize justice. Ignatieff says we do not have to relate to any philosophical understanding at all, just using human rights as a meth-

od for dialogue and political change for human agency, liberating each individual and especially a tool for the powerless.

Further, every philosopher in my paper agrees it is important with certain relativism towards the implementation and understanding of human rights - relativism towards cultures, traditions, and individual freedom of choice. In the concrete situation it is of course difficult to know where to draw the line between individual and collective rights, both on a political national level and between individuals, integrated within our own traditions and values. I do agree it is important to combine a universal approach of human rights with a thin level of relativism. One reason is that human rights is not a standard written in stone, never to change. There are room for negotiations and priorities between rights in conflict and towards human rights as a political tool in global ethics.

References

Donnelly, Jack:

The Concept of Human Rights, (London, Croom Helm, 1985)

Fischer, Johannes:

"Human dignity and human rights. On the normativity of the social world", in Namli; Sundman; Wigorts Yngvesson

(eds), Etiska un-dersokningar. Om samhallsmoral, etisk teori och teologi, (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2010)

Ignatieff, Michael:

Human Rights as Politics and Idolatry, (Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001)

Kymlicka, Will:

Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights, (Oxford, Oxford University Press, 1995)

MacIntyre, Alasdair:

After Virtue, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984)

MacIntyre, Alasdair:

Whose Justice? Which Rationality?, (Wiltshire: Redwood Books, 1988)

Nussbaum, Martha C:

Women and Human Development. The Capabilities Approach, (New York, Cambridge University Press, 2000)

Nussbaum, Martha C:

Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Mem-

bership, (Cambridge Massachusetts, London England, The Belknab Press of Harvard University Press, 2007)

Wiesel, Elie:

"A Tribute to Human Rights", in The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond, Y Danieli et al. (eds), (Amity-ville, New York, Baywood, 1999)

المحور الخامس

"تطبيقات حقوق الإنسان"

موعد تنفيذ عقوبة الإعدام

بين سوانح التراخي وعذابات الانتظار

د.نجيب الحصادي

قسم الفلسفة/كلية الآداب - جامعة قاريونس

تناقش هذه الورقة رأيا مؤداه أن التعجيل بتنفيذ عقوبة الإعدام حق أصيلٌ يجنبُ صاحبها اختبار تجارب نفسية مروعة يورثها طول ارتقابه حتفه المقرر، وذلك قبالة زعم مفاده أن التعجيل يفوت فرصا يكفلها الشرع والقانون قد تؤجل إلى حين ملاقاته وجه ربه. سوف أبدأ باستعراض مجموعة من الحيثيات الموضوعية التي يتعين أخذها في الحسبان حال تبني موقف من هذه المسألة، ثم أعني بسرد السوانح التي يؤمنها التراخي في تنفيذ العقوبة، ورصد استحقاقاته الإنسانية، وتبيان أن ارتهان المسألة بموقف المجمع المعني من تنفيذ العقوبة بوجه عام - وإن صعب من أمر حسمها حسما مطلقا - لا يحول دون الاتفاق على خطوات عملية تراعي المبادئ التي تنادي بها جمعيات حقوق الإنسان في أرجاء العالم.

ورغم أن هناك خلافا حول هوية الجهة الأجدر ألا يلحقها ضرر التعجيل أو التراخي يظل هناك حق إنساني على المحك، ما يوجب حظوة المسألة المعنية بنصيبها في أدبيات المدافعين عن كرامة البشر والداعين إلى صون حقوقهم، وإن اختلفت الإجراءات العملية المنادى بتنفيذها، وتباينت المبررات الأخلاقية المركون إليها في تسويغ هذه الإجراءات.

وسعيا لتكريس الطابع الفلسفي الذي يَسِمُ الخوض في المسائل الحقوقية، سوف أتبنى ما اصطلح على تسميته بمقاربة الوجاهة. وهي نهج في تناول القضايا الخلافية يعتد في آن باعتبارات عقلانية وبداهية وأخلاقية ودينية وقانونية ونفسية واجتماعية، ويؤكد الدور الذي تقوم به الخصوصيات الثقافية في التمكين من فهم هذا الضرب من القضايا؛ كما سوف أعرج على نقاش بعض حجج القائلين بعقوبة الموت قصاصًا أو ردعا[1]، وبعض حجج المطالبين بإلغائها لأنهم يجدون فيها مسلكا لا يليق بأي مجتمع متحضر، وأعني خصوصا برؤية إمانويل كانط التي تقول بمبدأ القصاص المساواتي إشابعا لروح العدالة، ولا تقيم لقدرات العقاب على الردع حسبانا، ورؤية هـ. ل. أي. هارت التي تجد في العقوبة قيمة ردعية حاسمة، وتنادي بالقصاص التناسبي الذي يوازن بين قدر الجُرم وشدة العقاب. ولعل من شأن هذا أن يضفي على الجدل في المسألة المعنية صبغة فلسفية بينة، ويؤمن حالة عينية لما يمكن للفلسفة أن تسهم به في أدبيات حقوق الإنسان وفي تنمية الوعي الأخلاقي بين أفراد المجتمع.

١- معيارية المزاعم الحقوقية

يثير الحكم بأحقية فئة من الناس في شيء بعينه العديد من الأسئلة التي قد ينشب "الاختلاف" أو " الخلاف" حول أجوبتها. بعض هذه الأسئلة إجرائي صرف، فيما يتسم أهمها وأكثرها إثارة بصبغة نظرية بينة. من بين هذه الأسئلة ما يستفسر عن طبيعة الحق المقصود؛ ما إذا كان طبيعيا أو إلهيا أو إنسانيا، وعن دلالة ومضامين كونه ما يكون؛ ومنها ما يشكك في الجهة التي منحت الحق المعنى للفئة المعنية، وعن ما مدى

---

(١) سبق أن أعددت دراسة بعنوان "في الجزاء الأعظم" (قبلت للنشر في " المجلة العربية للعلوم الإنسانية" التي تصدر بالكويت)، أفدت من بعض نتائجها وتحليلاتها في هذه الورقة.

شرعية منحهـا إياه، فيما تتساءل طائفة أخرى منها عما يترتب على امتلاك الفئة المعنية الحق المزعوم، وعن الضرر الذي يفترض أن يطول من يحول دون تمتعها بهذا الحق.

وغالبا ما يكون منشأ الاختلاف وَمنَاطُه مسائل واقعية خالصة. حين يختلف شخص مع آخر، فيقر أحدهما تقريريا يتعارض مع حكم يقره الآخر، قد يتخذ الاختلاف سبغة إبستيمية من شأنها أن تجعل الحقائق الإمبيريقية قادرة على حسمه. مثال ذلك أن الحكم بتمتع طائفة بعينها من البشر بحق ما حكم تقريري وصفي، قد يثير اختلافا حول مصداقيته، لكنه اختلاف قابل لأن يحسم بسبل إجرائية صرفية. إذ زعمت جهة ما أن الأقباط في مصر أو البربر في ليبيا يتمتعون بحقوقهم كاملة، قد تنكر جهة أخرى صحة هذا الزعم، لكننا نستطيع من حيث المبدأ التوصل إلى آلية يمكن عبر تطبيقها تحديد قيم هذا الزعم الصدقية.

في المقابل، قد ينطوي الخلاف على تعارض في المصالح، فيستنفر عواطف مشبوبة تفسد للود كل قضية، وقد يرتهن بقيم أخلاقية ومواقف ميتافيزيقية (ثيولوجية أو أنطولوجية أو حتى إستاطيقية) تجعله عرضة لإثارة جدل لا ينتهي. الحكم بأن لطائفة بعينها من البشر حقا إنسانيا ما، كحق المرأة في التعليم أو حق المرء في محاكمة عادلة، حكم تقديرى معياري، بمعنى أنه يقر ما ينبغي أن يكون، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل. وهذا ما يحول من حيث المبدأ دون حسم أمره حسما مطلقا، ويجعله مثار خلاف قيمي، وهو أيضا مأتي وجود جهات تنادي بالحق المعني وأخرى تناوئه.

ولأن الحكم بأحقية جهة ما في شيء بعينه حكم قيمي خلافي، ثمة حاجة إلى تسويغه، إلى منظومة أخلاقية تبرره، أكانت هذه المنظومة سماوية دينية أو عرفية وضعية. ولأن المنظومات الأخلاقية متعددة، ثمة حاجة إلى تخيّر واحدة منها، والدفاع عنها. باختصار، فإن الزعم بأصالة أي حق إنساني يستدعي تأصيلا أخلاقيا، يركن

إلى معايير يقوّم وفقها، قدر ما يلزم بتشكيل مقاربة تمكن من المفاضلة حال الخلاف حول هذه المعايير. هذه بادئ ذي بدء صلة أصرة بمقدورها أن تشج بين المذاهب الفلسفية وأدبيات حقوق الإنسان.

٢- تأصيل نظري

من بين هذه المقاربات ما وصفته مرة بمقاربة الوجاهة، التي أزعم أنها أقدر على فهم السلوك البشري وتقويمه من مقاربات عقلانية ما فتئت تتنزل موضع الصدارة منذ أقدم عهود الفكر الفلسفي[٢].

يفترض ألا تعتد العقلانية إلا بملكة العقل التي تعول حصرا على القرائن الحسية والاستدلالات المنطقية؛ أما الوجاهة فتعول- فضلا عن الحس والتحليل المنطقي - على إعمال ملكات الخيال والعاطفة والوجدان، كما تأخذ في حسبانها اعتبارات روحية وأخلاقية وعملية وثقافية ودينية لا يبدو أن النزعات العقلانية تفيها حق قدرها.

يثير الحديث عن الوجاهة سجايا من قبيل الحكمة والرشاد، وهي قيم عقلانية في أصلها، لكنه يرتبط أيضا بمبادئ أخلاقية، مثل الوسطية والتسامح واحترام مشاعر الآخرين، ومفاهيم اجتماعية، كالعرف والمنزلة والدور الاجتماعي، ما يبين أن الحكم بوجاهة مسلك عادة ما يكون مشحونا بالقيم والمعايير السائدة في المجتمع.

غير أنه يتعين علينا أن نحرص على تجنب جعل الوجاهة مفهوما محافظيا يكرس ما ساد عند الناس حتى ألفوه، وأن نحذر من مرونة مفهوم الوجاهة حدا يفضي إلى

---

(٢) ثمة تحليل أكثر تفصيلا لمفهوم الوجاهة في كتابي "نتج الكمال"، ويشمل هذا العمل، فضلا عن تأصيل هذا المفهوم، محاولات لتوظيفه في مقاربة مسألة العقل والإيمان، ومسألة الشكوك الارتيابية في القدرات المعرفية البشرية.

نوع من الفوضوية المعيارية. فلا يكاد يبقى على موقف إلا ويجد اعتباراً يبرر الحكم بوجاهته. وبوجه خاص، يتعين أن نحلل مفهوم الوجاهة على نحو يوضح انطواءه على بعد نقدي معياري يحافظ على أهليته القيمية وينأى به عن شرك النسبانية. ففي حين يلزمنا أن نحترز من فرض معايير ثقافتنا على ثقافات الآخرين، يتعين ألا نذهب إلى حد إقرار أن الموقف يكون وجيها لمجرد أن هناك ما تقر وجاهته. السؤال هو: ما الذي يسعنا اللجوء إليه لضمان الخلاص من شبح النسبانية الذي يتهددنا حين نقيم للخصوصيات الثقافية الاعتبار الذي تستحق؟

نستطيع بداية أن نعول على ما هو مشترك بين البشر، على ما هو إنساني فينا، والاعتصام بقواسم الحضارات والثقافات. إن القمع والبغي والتزييف، والمعايير المزدوجة والتوجهات العرقية التي تقول بتفوق أجناس بشرية على سواها، مسلكيات مشبوهة في معظم الثقافات؛ كما أن العدل والإحسان، واجتناب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والتواصي بالحق والتواصي بالمرحمة، سجايا تجمع عليها الشرائع والأعراف. أما تعريض المدان بأي جرم، بل وتعريض أي كائن بشري، لأنواع قاسية من العذاب الجسدي أو النفسي، فمسلك مريب وفق كل ثقافة جديرة بأن توصف بأنها إنسانية.

هذا مفاد التعددية التشاركية؛ توكيد المشترك قيدا عاما، مع الحفاظ على حق الاختلاف، وتبني الحوار سبيلا لكسب المزيد من حالات الإجماع. الاتفاقات المشتركة قابلة دوما لأن توظف في إحراز المزيد منها، وهذا ما يتعين أن يكون بغية كل حوار يتم بين الثقافات المتباينة. أما الاختلاف الثقافي والخصوصيات المجتمعية فلا تشكل بذاتها حائلا دون المبادئ الأخلاقية المشتركة. ذلك أن الاتصال المتبادل بين الثقافات ليس ممكنا إلا لأن ما يجعل الكائن البشري إنسانا، مهما تناهى قدره، يظل قاسما مشتركا يجسّر بين هذه الثقافات. بتعبير آخر، وهذا اعتبار موضوع حاسم يعين على تسويغ

التوجهات القيمية التي تضمرها مقاربة المواجهة، لو لم يكن لدينا قيم مشتركة مع الآخرين، لغلقت كل حضارة الأبواب على نفسها، ولاستعصى فهمها على غير أبنائها.

ثمة اعتبار مماثل آخر مؤداه أن الفروق بين الثقافات ليس بالحدة التي يتوهمها الكثيرون ليست هناك جماعة لزمن طويل مالم تكن تحظر القتل، والاغتصاب، والكذب، والسطو، وإخلاف الوعود، وسائر أنواع الزيف. الراهن أنه لو لم تجرّم المجتمعات البشرية التي صمدت حتى يومنا هذا مثل هذه المسلكيات لهلكت قبل أن تتاح لها أصلا فرصة الأختلاف مع غيرها. ووفق رؤية الإيطالي جيماتيسكا فيكو والألماني جوتفرد هردر مؤسسي التاريخانية الحديثة، رغم أنه لا سبيل لفهم الأخلاف ثقافة الأسلاف إلا عبر فهم الأهمية التي عزاها الأسلاف لأنفسهم، لما فعلوا وفُعل بهم، فإن طبيعة البشر، مهما اختلفت وتعرضت للتبدل، تحتاز ضرورة على خصائص مشتركة تتعلق بالجنس البشري، وإلا ما كان لها أن تكون بشرية أصلا [Berlin, 79-81].

وكما يتبدى، فإنه بالمقدور توظيف هذا المشترك في التصدي للتوجهات اللاخلاقية التي ما فتئ التاريخ يشهد ظهورها (التتارية، والنازية، والفاشية، والبقية)، كما أنه يشكل أساسا لمعايير وجاهية تظل تعتد بأهمية الخصوصيات الثقافية دون أن تجعلها تجور على العموميات الثقافية. أيضا، فإن في وسع الفلسفة أن تسهم بنصيبها في تأسيس هذا المشترك، فهي محاولة للتخلص من أعباء التحيزات والتشيعات والولاءات، وهي البحث عن المشترك بين الثقافات والسعي المستدام لتأصيله.

ولأن التعددية الكامنة في مفهوم الوجاهة لا تنكر قيام مبادئ أخلاقية مشتركة، فإنها لا تواجه الصعوبة التي تواجه النزعات النسبانية حين تدعو إلى مبدأ التسامح، لو كانت الدعوى إلى التسامح مسألة نسبانية، لكان لمنكرها أن يزعم حقه في إنكارها، بمقتضى خصوصيته الثقافية، وأن يمارس القمع ضد خصومه. بيد أن مبدأ التسامح يشكل وفق منظور الوجاهة مبدأ مشتركا يمكن بالركون إليه تبرير اختلاف المنظومات

الأخلاقية التي تقرها المجتمعات. هكذا تجمع التعددية التشاركية بين حسنيين: تسامحيه التعددية واقتدار المشترك على التمكين من العيش في عالم تحكمه أعراف وشرائع نتفق عليها.

انديـاح الحدود الفاصلة بين مختلف التخصصات المعرفية، الناجم عن عجز التقصي واحدي الأبعاد لأية ظاهرة إنسانية عن فهمها، اعتبار مهم ثالث في تسويغ مقاربة الوجاهة. ثمة أيضًا مسح ارتيابية ظنية تسم الوجاهة، في مقابل المسح الدوجماطيقية والبرهانية التي تكتنف العقلانية، وثمة ركون إلى معايير قيمية تعتد بالمشترك الأنثروبولوجي والسوسيولوجي، واعتبارات ما بعد حداثية لأهمية إعمال ملكات تغاير العقل، وبمقدورنا توظيف هذه المسح والمعايير والاعتبارات الحاضرة في المشهد الثقافي المعاصر في الشد من أزر مفهوم الوجاهة على نحو يرضي تطلعنا إلى جعله بديلا مناسبا لمفهوم العقلانية في سياق فهم وتقويم العلاقات والسلوكيات البشرية.

وفي مقامنا هذا، تلزمنا هذه المقاربة، قبل اتخاذ موقف من المسألة قيد النقاش، برصد الواقع الراهن في المجتمع الذي نرغب حسمها فيه، والحالات النفسية التي تنتاب المحكوم عليهم بعقوبة الموت، والظروف المعيشية التي يحيون في كنفها إبان ارتقاب تنفيذ هذه العقوبة، والشرائع الدينية والأعراف المجتمعية النافذة في مجتمعاتهم، والمسوغات الأخلاقية التي تم وفقها تبرير هذه الشرائع والأعراف، كما تلزمنا برصد احتمالات أن يفوِّت التعجيل في التنفيذ فرصا أجدر ألا تفوت، وبتحديد موقف مؤسسات المجتمع المدني المحلية والعالمية من مسألة التراخي في تنفيذ العقوبة، وما إلى ذلك من اعتبارات سوسيولوجية وسيكولوجية وقانونية ودينية وأخلاقية.

وفي حين أن مثل هذه الاعتبارات - المرتهنة جزئيا بخصوصيات ثقافية - قد تنأى بنا عن البحث عن نظرية شاملة ومبدأ حاكم أوحد يحسم المسألة مرة وإلى الأبد، وتجعلنا نعتد باحتمال أن ما يقره مجتمع قد ينكره آخر، فإن مقاربة الوجاهة -

بما تشمله من توكيد على المشترك الإنساني - تولي اهتماما لائقا للمبادئ التي تجمع عليها جمعيات حقوق الإنسان والقواسم المشتركة بين مختلف الثقافات البشرية ما يُمَكِّنُ مستخدمها من الخلاص إلى أحكام تتسم بقدر كاف من العمومية.

٢.١ اعتبارات موضوعية

رغم التمييز الذي أسلفت عقده بين الحكم التقريرى (الذي قد يكون مثار اختلاف واقعي) والحكم التقديرى (الذي قد يكون مثار خلاف قيمي)، ثمة تماس بين مسائل الواقع ومسائل القيمة. قد يكون مأتى الخلاف حول إحدى المسائل القيمية غياب معلومات واقعية كان لها أن تسهم في اكتساب مناطق مشتركة بين المنظومات القيمية المتخالفة. مثال ذلك أن البعض يتخذ مواقف عرقية من بعض الإثنيات لأسباب تركن إلى معتقدات غير واقعية حول بشريتهم، وحين تتضح الرؤية لديهم، عبر اطلاعهم على الوقائع الإمبيريقية المتعلقة، قد يسهل تقري موقفهم من وجهة النظر التي ترى أن البشر سواسية. وبوجه عام، ثمة اعتبارات يفترض أن تقوم بدور مهم في صياغة المواقف المتخذة من المسائل القيمية الخلافية، رغم عجزها البادي عن حسم هذا النوع من المسائل. وفي سياق مسألة توقيت تنفيذ عقوبة الموت تحديدا، هناك بداية الاعتبار المتعلق بالجهة التي تخذ قرار التنفيذ.

تتمتع السلطة التنفيذية في مختلف دول العالم باختصاص تنفيذ الأحكام، وهي التي تملك سلطة عقوبة الإعدام (الجملي، ٢٦٦). صلاحية القاضي في القوانين الوضعية تُستَنْفَدَ بمجرد إصداره الحكم، وهذا ما يجعل أمر تنفيذ العقوبات يحال بعد صدور الحكم به إلى جهة أخرى، هي النيابة العامة، الموكلة قانونا بالإشراف على التنفيذ، وهي تمارس سلطتها عادة عبر ما يعرف بجهاز الشرطة القضائية.

هذا على المستوى النظري، الوارد في كتب القانون المحتفظ بها في أرفف المكتبات الجامعية. أما على مستوى التطبيق، فنجد أن الأمر في بعض بلدان العالم الثالث موضع تدخل جهات ليست قانونية صرفة، بل غالبا ما تكون سياسية، تمارس ضغوطاتها وتتدخل ليس فقط في تعيين النائب العام، بل في تحديد موعد تنفيذ عقوبات الإعدام وعدد وهوية من تنفذ فيهم، بل قد تتدخل حتى في الطريقة التي تنفذ بها. وقد تستعين هذه الجهات - وقد لا تستعين - ببعض الخبراء القانونيين والاجتماعيين، وعادة ما يتخذ قرار التنفيذ وفق انطباعات لا تسندها إحصاءات دقيقة حول انتشار الجريمة المعاقب عليها قانونا بالإعدام. في أحيان كثيرة، الإعلان عن تنفيذ العقوبة لا يقل أهمية عن تنفيذها، لأن المقصود تهديد وردع من تحدثهم أنفسهم بارتكاب جرائم مماثلة ارتفعت وتيرة ارتكابها قبل صدور الإعلان. وعلى هذا النحو فإن ما يحدث في الشارع هو الذي يحدد مصير من ينتظرون خلف القضبان، كما لو أن الأمر لا يتعلق بهم أصلا، كما لو أنهم مجرد وسيلة لاستتباب الأمن في المجتمع(٢).

هكذا قد يتخذ قرار التنفيذ من قبل جهات مشتبه في استقلاليتها وفي قدرتها على التصدي لما يمارس عليها من تأثيرات وضغوطات. وأيا كانت الجهة التي تتولى فعليا أمر اتخاذ هذا القرار، والحديث يظل عن بعض دول العالم المتخلفة، يتبدى أنها تقوم به وفق اعتبارات ومعايير ليست محددة ولا معلنة.

---

(٢) هذا ليس موقفا مستهجنا بالضرورة، فالردع مبرر أساسي للعقوبة عند الكثير من رجالات الأخلاق. هكذا يقر أولفر هولمز: "لو قدر لي أن أتحدث إلى رجل في طريقه إلى الشنق، لقلت له إني لا أشك في أن ما قمت به كان محتما؛ ولكن لكي نجعل الآخرين أقرب إلى تجنبه. فقد قررنا التضحية بك من أجل الصالح العام ولك أن تعتبر نفسك جنديا يموت في ساحة الحرب دفاعا عن وطنه" [FISH, P.67].

وبطبيعة الحال، فإن عدم شرعية الجهة التي تقوم فعلا بتحديد موعد التنفيذ، فضلا عن غائمية المعايير المحتكم إليها، إنما تعني أنه ليست هناك تراتبية مبررة في عمليات التنفيذ، وتشكك من ثم في تحقق مبدأ المساواة الذي يفترض أن يطبق على من صدرت في حقهم أحكام مماثلة.

أما إعدام سجناء الرأي، فلا مراء في أنه قرار سياسي صرف، إذ لا دور يناط بالخبراء القانونيين أو الاجتماعيين، وهو يتخذ لاعتبارات أمنية خالصة لا تخص أمن المجتمع بقدر ما تخص أمن النظام الحاكم. هكذا يستخدام الإعدام وسيلة للقمع السياسي، وتنفذ كثير من الأنظمة السياسة الاستبدادية هذه العقوبة في خصومها السياسيين انتقاما منهم أو ردعا لمن تحدثه نفسه بإحداث قلاقل مماثلة. وكثيراً ما يحاكم هؤلاء دون ضمانات حقيقية تكفل لهم إجراءات تقاض عادلة، وعادة ما يكون قضاة المحاكم الاستثنائية والعسكرية أداة في يد السلطة التنفيذية في البلاد، وغالباً ما يعجل بتنفيذ الأحكام التي قد تصدر بموجب تشريعات تسن خصيصا [كتيب منظمة العفو الدولية].

الطريقة التي يعامل بها المحكوم عليهم بالإعدام(٤)، ومتوسط الفترة التي يقضونها في انتظار تنفيذه(٥)، اعتباران موضوعيان أخران يتوجب أخذهما في الحسبان إبان

(٤) هناك أعراف متفق عليها دوليا حول ظروف العيش المناسبة الواجب تأمينها للمساجين، منها مثلا ما يعرف بـ "قواعد الحد الأدنى في معاملة المساجين المعترف بها دوليا" الصادرة منذ عام ١٩٥٥ .

(٥) في ليبيا، قد تصل الفترة التي ينتظرها المحكوم بالإعدام إلى خمس عشرة سنة. أما في الولايات المتحدة الأمريكية فيبلغ متوسط الفترة الفاصلة بين إصدار الحكم وتنفيذه عشر سنوات تقريبا وذلك بسبب الوقت الذي تستغرقه الطعون المسموح بها للمتهمين بجرائم كبرى. وحسب تومس وول، فإن عدد أحكام الإعدام التي أبطلت مؤخرا في الولايات المتحدة قد أصبح يتزايد، خصوصا بسبب أسلوب اختبار الحمض النووي الذي استخدم في المحاكمات الجديدة والذي سمح به بسبب ما يقدم من طعون [وول، ٢١٨].

حسم مسألة التراخي في تنفيذ عقوبة الموت، خصوصا وأنهما يتعلقان بأقوى حجج المناوئين لهذه العقوبة، عنيت الحجة التي تقر أن طول الفترة التي ينتظرها المحكوم يسبب عناءً نفسيًا لا حد له، وأنه ليست هناك تجربة أكثر ترويعا على المستوى الإنساني من ترقب تنفيذ الحكم دون دراية بموعده. الراهن أن هناك من يستهجن عقوبة الإعدام أساسا بسبب عذابات الانتظار هذه، وهذا موقف ديستوفسكي وألبير كامو مثلا.

وكانت الفترة التي ينبغي أن يقضيها المحكوم عليه بالإعدام قبل تنفيذ هذه العقوبة قد أثارت في الآونة الأخيرة جدلا واسعا في الأوساط الحقوقية. ففي حين تقر منظمة العفو الدولية ضرورة مرور ستة أشهر على الأقل بين صدور الحكم بالإعدام وتنفيذه، وذلك للسماح بوقت كاف للاستئناف والتماس الرأفة، فإنها تقر أيضا الحق في إتمام إجراءات الدعاوى الجنائية دون إبطاء لا مبرر له. في المقابل، تذهب اللجنة المعنية بحقوق الإنسان التابعة لهذه المنظمة إلى أن قضاء فترة طويلة في انتظار تنفيذ حكم الإعدام لا يمثل في حد ذاته انتهاكا لحقوق السجين، وأن إدانة الإبطاء في إتمام الدعاوى الجنائية قد تشجع الدول التي تطبق هذه العقوبة على الإسراع في تنفيذها، ويفوت من ثم فرصة إنقاذ أرواح قد يقتنع أولي الأمر أثناء فترة الانتظار بالعدول عن زهقها [الدليل، ١٤٨-١٤٩].

مسألة التعجيل أو التراخي إذن مسألة حقوقية تتخذ منها بعض المنظمات الدولية موقفا، لكنها مسألة خلافية، فالآراء تتباين بخصوص الضرر الناجم عن كل بديل، وهوية الجهة التي يلحق بها هذا الضرر، والسوانح التي يؤمنها كل إجراء. وهذا، كما نوهت في مستهل هذه الورقة، إنما يضفي على المسألة طابعا فلسفيا يستدعي الخوض في جدل قد لا يكون هناك من سبيل لحسمه.

وغني عن فضل البيان أن وجاهة أي من بَدْيلَيّ التعجيل والتراخي إنما ترتهن إلى حد كبير بطبيعة الظروف الإنسانية (المادية والنفسية) التي يمر بها المحكوم عليه أثناء انتظار التنفيذ. وهكذا يبدو أنه إذا كانت هذه الظروف قاسية لا طاقة للمرء بها، فإن التعجيل يكون أولى، فيما قد يكون التراخي بديلا أكثر وجاهة إذا كانت الظروف تكفل لصاحبها عيشا مناسبا وتؤمن له فرصا لإنقاذ حياته. غير أنه يلزمنا أن نضيف أن هذه الأحكام الشرطية تظل في حاجة إلى المزيد من الاستدراكات التي تفرضها اعتبارات موضوعية وأخلاقية أخرى.

موقف المنظمات العالمية وجمعيات حقوق الإنسان من عقوبة الإعدام بوجه عام اعتبار موضوعي مهم آخر [٦]. حقيقة أن عددا كبيرا منها يعارض العقوبة إنما تحسب بداهة ضد قرار التعجل، كونها تشكك في إنسانيته وكونه يفوت فرصة تبني المزيد من

---

(٦) تعتبر منظمة العفو الدولية الحق في الحياة " أساسيا ومطلقا لا يجوز تعليقه قط"، وهي توصي، ضمن نشاطها في ميدان العمل على تعزيز حقوق الإنسان، بإلغاء عقوبة الإعدام في جميع الحالات باعتبارها ذروة العقوبات القاسية والمهينة، ولأنها تمثل انتهاكا للحق في الحياة. وعلى نحو مماثل، أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة أنها تحبذ إلغاء عقوبة الإعدام في جميع البلدان، ودعت إلى الحد تدريجيا من عدد الجرائم التي يعاقب مرتكبوها بالإعدام [كتيب منظمة العفو الدولية]؛ كما اعتمد المجتمع الدولي معاهدات في هذا الخصوص من أهمها "البروتوكول الاختياري الثاني للعهد الدولي" (الذي يقر في المادة ٦٦ أنه ليس هناك ما يجوز التذرع به لتأخير أو منع إلغاء عقوبة الإعدام من قبل أية دولة طرف في هذا العهد")، و"بروتوكول الاتفاقية الأمريكية الخاصة بحقوق الإنسان بشأن إلغاء عقوبة الإعدام" (الذي ينص على أنه " لا يجوز توقيع عقوبة الإعدام في البلدان التي لم تلغها بعد إلا على أخطر الجرائم"، وأنه " لا يجوز مد نطاق هذه العقوبة إلى الجرائم التي لا تطبق عليها الآن"، و " لا يجوز إعادة العمل بعقوبة الإعدام في البلدان التي ألغتها"). هناك أيضا ما يعرف بـ " البروتوكول السادس للاتفاقية الأوروبية " الذي يحظر تنفيذ العقوبة ويطالب بإلغائها في وقت السلم [الدليل، ١٤٠-١٤١]. وأخيرا، هناك ما يعرف بمنظمة التحالف ضد الإعدام، التي تأسست في روما في ديسمبر ٢٠٠٢ وتضم اثنتين وعشرين جمعية حقوقية مكونة من هيئات المحامين والنقابات والأطباء، وقد أعلنت هذه المنظمة عن اعتبار العاشر من أكتوبر من كل عام يوما عالميا لمناوأة عقوبة الإعدام [بيهي، ٢٦٦].

الدول قرار إلغاء العقوبة. ونلحظ في هذا المقام أن الوتيرة التي يسير عليها توجه دول العالم شطر إلغاء العقوبة سريعة جداً يعزز فرص العفو . فخلال العشرين عاما الأخيرة، هناك في المتوسط بلدان يلغيان عقوبة الإعدام كل عام، وقد ألغيت هذه العقوبة حتى الآن في ٥٩ بلدا نسبة إلى جميع الجرائم، وفي ١٥ بلداً نسبة إلى معظم الجرائم. فيما ظلت ٢٦ بلدا تحتفظ بهذا العقوبة في تشريعاتها ولكن دون تنفيذها، ما يعني أن هناك ١٠٠ بلد، أي أكثر من نصف بلدان العالم، ألغت عقوبة الإعدام قانونا أو تنفيذاً(٧).

أما عن رأي القوانين الوضعية في مسألة التعجيل بالتنفيذ، فيقر المختصون(٨) أنها تخلو عادة من النصوص التي تحدد المدة الواجب تنفيذ الحكم بالموت خلالها. ذلك أن الأصل في القانون أن تنفذ العقوبة بعد تاريخ صيرورة الحكم باتا، أي بعد أن يصبح غير قابل للطعن بسبل الطعن العادية، وهي الاستئناف الذي يكون ضد أحكام حضورية، والمعارضة التي تكون ضد أحكام غيابية، والنقض الذي يكون على الأحكام المستأنف فيها. وعقب صدور الحكم البات لا تجوز مناقشة الموضوع ما لم تتوفر ، إحدى حالات التماس إعادة النظر التي تترتب على ثبوتها براءة المدان، ومالها أن المشتبه في قتله لا يزال حيا، أو ثبوت إدلاء أحد شهود القضية بشهادة زور، ويجوز لورثة من نفذ فيه حكم القصاص التماس إعادة النظر لمحو ما شاب ذكرى فقيدهم.

---

(٧) ألغيت عقوبة الإعدام في السويد منذ عام ١٩٢١، وفي سويسرا عام ١٩٣٧، وفي ألمانيا الاتحادية عام ١٩٤٩، وفي إنجلترا عام ١٩٧٠، وفي فنلندا عام ١٩٧٢، وفي كندا عام ١٩٧٦، وفي فرنسا عام ١٩٨١.

(٨) وهم أساتذة أفاضل بقسم القانون الجنائي بكلية القانون، جامعة قاريونس، أذكر منهم تحديدا د. موسى ارحومة، ود. سعد العبار، وأ. طارق الجملي.

ولا تنفذ أحكام الإعدام إلا بعد الطعن عليها بالنقض، وعرضها (في بعض الدول) على مجلس قضائي أعلى، يملك حق تخفيف العقوبة. وهذا المجلس، أو ما يناظره، هو المخول بالمصادقة على أحكام المحكمة العليا، وعملية المصادقة هذه تستغرق في العادة وقتا طويلا ويحدث أحيانا، وهذا مبرر آخر للتراخي، أن تخفف عقوبة الإعدام على الرغم من صدور أحكام باتة بسبب صدور قانون جديد، وقد يعمد إلى التراخي لتوقع صدور مثل هذا القانون.

وبخصوص موقف الدين الإسلامي من هذه المسألة، فإن الأصل في الشريعة التنفيذ الفوري بعد الحكم. غير أن هناك استثناءات توجب التأخير، من أهمها شعور القاضي ببوادر الصلح مع أهل القتيل. وكما هو معروف، فإن الشريعة الإسلامية تعول كثيرا على حسن تقدير القاضي، ما يجعلها تدقق كثيرا في استيفائها استحقاقات النزاهة، وتسكت عن الخوض في الكثير من التفاصيل الجنائية.

ونلحظ أخيراً اعتباراً مؤاده أن الشريعة الإسلامية تجيز لولي المجني عليه أن يعفو عن القصاص، فإذا عفا سقطت عقوبته. ولولي الدم إما العفو أو الدية أو مقابلها، ويجب في حالة العفو على الدية أو العفو بلا دية أن يحكم على الجاني بعقوبة تعزيزية، طبقا لرأي مالك. وكما يستبان، فإن بديل العفو في المجتمعات الإسلامية تحديدا إنما يوجب التراخي في تنفيذ عقوبة الموت، خصوصا أن عفو بعض أولياء الدم في الإسلام يغني عن عفو سائرهم ويسقط القصاص غير القابل للتبعيض [عودة، ١٥٥]. غير أن الشريعة تنبو أيضا عن الحبس طويل الأجل، والتراخي في تنفيذ العقوبة أبدا طويلا، ما لم تكن هناك أسباب قوية توجبه، لأنه قد يضيف دون وجه حق عقوبة السجن إلى عقوبة الموت .

٢-٢ أداة التنفيذ

ثمة سبل مختلفة في تنفيذ عقوبة الإعدام، والطريقة التي تنفذ بها اعتبار موضوعي مهم في سياق المسألة قيد النقاش، أقله فيما يتعلق بالحالة النفسية التي يمر بها المحكوم عليه في انتظار التنفيذ(٩).

وبخصوص رأي الدين الإسلامي في أداة تنفيذ الحكم بالقصاص، نجد أنه يستوفى بالسيف عند الحنفية، استناداً على حديث شريف يقول "لا قوة إلا بالسيف"، وعند الشافعية يفعل بالمجرم ما فعل بالضحية، أو تحز رقبته إن لم يمت بما ماتت به الضحية، وعند المالكية يكرر عليه من جنس ما قتل به حتى يقتل. غير أن هناك من يرى، تأسيا بالحديث "إذا قتلتم فأحسنوا القتلة" أن من له قتل غيره أن يقتله بأيسر وجوه القتل، وهذا ينفي تعذيبه والتمثيل به [بهنسي، ١٥٢].

وحسب رأي أولي الاختصاص، فإن أيسر سبل تنفيذ العقوبة هي الحقنة القاتلة، حيث يتوقف القلب بسبب الجرعة الزائدة من العقاقير المستخدمة. في البداية يحقن المَعْنِيّ بدواء منوم ثم بدواء يرخي العضلات، ثم بمحلول البوتاسيوم الذي يوقف القلب.

---

(٩) تستخدم معظم الولايات الأمريكية التي تأخذ بعقوبة الموت الحقن القاتلة، في حين يستخدم بعض أخر منها الصدمات الكهربية أو الغاز. وفي عدد قليل من الولايات الأمريكية يظل الإعدام شنقا أو رميا بالرصاص مسموحا بها قانونا. وفي فرنسا، قبل إلغاء العقوبة، استخدمت المقصلة، وفي الصين يستخدم السم، فيما يستخدم السيف في المملكة العربية السعودية، والسيف أو الرصاص في اليمن، والحبل في مصر. أما في السودان، " فيكون الإعدام شنقا حتى الموت، ويجوز للمحكمة قتل الجاني بمثل ما قتل به، إذا رأت المحكمة ذلك مناسبا؛ [الجملي، ٢٣٦]. وقد يستشف من هذا التجويز الأخير فهما مماثليا فجا لمبدأ القصاص يذكر بقانون حامورابي الذي ينص على أنه إذا انهار منزل على ابنة مالكه، تتعرض ابنة باني المنزل، وليس الباني نفسه، لعقوبة مماثلة [FISH, P.57].

غير أن السؤال عن أفضلية طريقة بعينها في تنفيذ عقوبة الموت سؤال خلافي، لأن هناك جدلا حول ما إذا كان المراد أن تكون الطريقة أشد أو أقل وقعا على نفس المعنى، ثمة من يرى وجوب أن يتعرض القاتل لأقسي أنوا ع العقوبات، وهناك من يذهب إلى أنه يكفيه أن يموت بأيسر سبل الموت. ولأن هناك خلافا حول الغاية من تنفيذ العقوبة، وهو خلاف ناجم عن تعدد المنظومات الأخلاقية التي تركن إليها مختلف المجتمعات، لنا أن نتوقع وجود معايير مختلفة تفضي كل منها إلى سبيل مفضلة في تنفيذ العقوبة.

وعلى هذا النحو، فإن الطريقة التي ينفذ بها حكم بالموت لا تتعلق فحسب بالظروف النفسية التي يمر بها المحكوم عليه إبان انتظاره مصيره، بل ترتهن أيضا بالمبررات المركون إليها في تسويغ الحكم بالموت. إذا كان المبرر الأساسي لأي جزاء إنما يتعين في قدراته الردعية، فإن الاعتبارات العقلانية والبراجماتية قد تلزم بالإسراف في العقوبة واستخدام أقسى سبل إزهاق الأرواح. غير أن الإسراف فيها مستهجن لأسباب وجيهة، عنيت لأسباب أخلاقية وإنسانية وحتى دينية توجب النأي عن فرض أحكام قاسية لا تناسب الجريمة طلبا للردع ولعل هذا ما يجعل الشريعة الإسلامية تدرأ الحدود بالشبهات؛ لكان الردع المبرر الوحيد لتنفيذ العقوبات، لكان أجدر أن تدرأ الشبهات بالحدود.

ومهما يكن من أمر وبحسبان أن تأمين ظروف مناسبة للمحكوم عليه بالإعدام إبان انتظاره تنفيذ الحكم يبدو شرطا لازبا للتراخي في التنفيذ، يظهر أننا ملزمون بالحكم بوجوب أن تكون وسيلة الإعدام أقربها إلى الامتثال إلى مبادئ حقوق الإنسان. إن عيش المحكوم عليه - الذي ينتظر طريقة بشعة في تنفيذ الحكم الصادر بحقه - عيشة مادية مناسبة لا يخفف بحال من وطء الهواجس النفسية المرجح أن تعصف به

والعذابات التي قد تلم به إبان الانتظار، وهذه تجارب مروعة يفترض أن تناوئها كل الشرائع والأعراف لأسباب أقلها أن القاضي لم يصدر الحكم باختبارها(١٠).

٣- القصاص التناسبي

تستدعي لا إنسانية فعل الإسراف في العقوبة التشكيك في وجاهة المذهب القائل إن الردع غاية العقوبة الوحيدة، وتلزم بالبحث عن مبرر آخر لتسويغ الحكم بالموت. وفي

---

(١٠) الرصد التالي للطريقة التي تنفذ بها عقوبة الموت في ليبيا يوضح إلى حد يمكن أن تكون هذه العملية مؤلمة وقاسية. وفق إفادة رئيس جهاز الشرطة القضائية بمدينة بنغازي، عادة ما يتم التنفيذ في شخصين في آن واحد، بعد أن يرتدي كل منهما بزة حمراء، ويغطي وجهه بكيس من القماش أسود اللون، وبعد أن توثق يداه بعمود، يصوب على صدره خمسة من رجال الشرطة، على وجه كل منهم غلالة سوداء رقيقة، حيث يطلق كل واحد منهم أربع رصاصات. غير أن المعنى قد لا يموت حتى بعد أن أمطر بهذا الوابل من الرصاص، لأن من يطلق النار أنزع إلى تفادي أن تكون رصاصاته هي القاتلة، والضابط الذي يعطي أمر الإطلاق هو المخول بإطلاق رصاصة الرحمة على الرأس .

المشهد بشع، فيما يقول رئيس جهاز الشرطة القضائية، والقتل شنقا أيسر على الجميع، من ينفذ الحكم ومن ينفذ فيه على حد السواء، وحتى عهد قريب، كانت عقوبة الإعدام تتم شنقا في حالة المدنيين، ورميا بالرصاص في حالة العسكريين. ولكن بعد صدور قرار الشعب المسلح، الذي يفترض أنه ألغى وجود مدنيين وجعل من جميع أفراد الشعب جنودا، أصبح الرمي بالرصاص الوسيلة الوحيدة لتنفيذ العقوبة، رغم أنها قد تستخدم مع الأجانب الذين لم ينالوا شرف الانتماء إلى شعب مسلح. وهكذا يبدو أن الأيديولوجيا لا تعدم وسيلة في التدخل في كل شيء في أساليب حياة المرء وحتى في أسلوب ملاقاته مصرعه.

ويقول الدكتور فوزي بن عمران، أحد المختصين في الطب الشرعي، إنه في الدول التي تطبق هذا الأسلوب عادة ما تدرب جماعة قناصة خاصة، وبعد أن يحدد طبيب السجن موضع القلب بعلامة على القميص، يصطف عدد منهم أمام المحكوم عليه، فإذا كانوا سبعة مثلا، تخزن في أسلحة أربعة منهم ذخيرة صوتية لا عيارات نارية فيه، فيصيب ثلاثة الهدف دون أن يعرف أحد أيهم كان السبب في إنزال العقوبة.

هذا السياق، يأخذ الفيلسوف الألماني إمانويل كانط بما يعرف بمبدأ المماثلة في القصاص. وفق هذا المبدأ، يجب ألا يزيد العقاب المستحق ولا يقل عن الأذى الذى لحق المجني عليه في الجريمة. وفي الحالة المثلى يجب أن يعكس الجريمة تماما. في القصاص إشباع لمشاعر العدالة التي تتطلب أن تجازى أبشع الجرائم بأبشع العقوبات [Honderich, 120]. وحتى لو استبين أن الحكم بالموت لا يردع أحدا، وأن القتل ليس بالضرورة أنفى للقتل، فإن العدالة تستوجب أن يقتص من القاتل بقتله. لو عاش أناس في جزيرة ثم قرروا أن يهاجروا ويتشتتوا في أفاق الأرض. وحدث ليلة رحيلهم أن ارتكب أحدهم جريمة، فمن واجب الجماعة أن تقتص منه إرضاءً لشعور العدالة الكامن في الضمير الإنساني، على الرغم من أنه لا نفع اجتماعيا من قتله [أبو عامر، ٣٩٤].

غير أن هذا النوع من القصاص يواجه إشكاليات كثيرة نذكر منها أنه يقتصر على القتل العمد، فنحن لا نشهر بمن شهر، ولا نختلس ممن اختلس، وأنه لا يقبل التدرج وفقًا لمدى مسؤولية الجاني أو مدى خطورته أو مدى ما ألحقه من ضرر. ليست هناك مساواة حقيقة بين الجريمة والعقاب، بل ليس هناك حتى تناسب بينهما، لأن عقوبة الحد لا تقبل التبعيض. من أزهق روحا كمن أزهق عشرا، ومن قتل بعد أن عذب ضحيته كمن اكتفى بالقتل.

حقيقة أن قصاص المماثلة لا يتسم بقدر كاف من الوجاهة، وحقيقة أنه على الرغم من أن الإسراف في العقوبة أقدر على الردع فإنه يظل عملا لا إنسانيا، تسوغان فيما يبدو تبني ما يصطلح هـ. ل. هارت على تسميته بالقصاص التناسبي.

عوضا عن البحث عن نظرية شاملة ومبدأ حاكم أوحد. يفضل هارت طرح سؤالين متمايزين: ما الذي يبرر العقاب بوجه عام؟ وما قدر هذا العقاب؟ وهو يجيب بأن هدف العقاب العام نفعي، وقدر العقاب تحدده أسس قصاصية ذات

طبيعة تناسبية. مبرر قانون العقوبات تحقيق النفع للمجتمع، وليس إشباعًا لروح العدالة أو لكون الذنب جديرًا بالعقاب، فهذه مفاهيم غائمة ومتعالية لا تروق لأية ذهنية إمبيريقية. غير أن قبول هدف نفعي عام لا يلزمنا بمنظور نفعي في تحديد قدر العقاب.

وفق هارت، كل ما تشترطه العدالة ألا نطبق عقوبات لينة جزاء على جرائم خطيرة أو عقوبات صارمة على جنح أقل خطورة. في تنفيذ نظام عقوبات مؤسس على الرؤية التناسبية، يتوجب أن نبدأ بقائمة الجرائم، مرتبة وفق خطورتها في أحد الطرفين، الاعتداءات الهينة، وفي الطرف الآخر الجرائم الخطيرة، وبينهما، ترتب الجرائم وفق شدتها النسبية. بعد ذلك، نشكل معيارا مناظرا للعقاب ونربط بين الاثنين. يكون العقاب متناسبا مع الجريمة بقدر ما يمكننا الحكم بأنه كلما كانت الجريمة أشد خطرا، يكون العقاب أشد قسوة. ورغم أن عقوبة الإعدام جائزة وفق هذا المبدأ، فإنه لا يشترطها، إذا يجوز تفضيل عقوبة السجن المؤبد على طريقة نصف بلدان العالم.

لا تشترط العدالة إذن إعدام القتلة، بل تقتصر على اشتراط أن يعاقبوا بما تصادف أن يشكل أقسى العقوبات. إذا وجدنا من الاعتبارات الموضوعية والأخلاقية ما يكفي لتفضيل عقوبة الإعدام، فلنا أن نطبق هذه العقوبة. غير أن مبدأ القصاص نفسه لا يلزمنا بتنفيذها، أو هكذا يزعم هارت.

وكما يستبان، فإن أشياع هذا المذهب، الذي يبدو أنه يضمر موقفا مناوئا لعقوبة الإعدام، أنزع إلى التراخي في تنفيذ هذا النوع من العقوبات منهم إلى التعجيل في تنفيذها، ما يعني أن هناك مبررات فلسفية وأخلاقية تسوغ فعل التراخي، وإن كان لهذا الفعل، كما سوف نبين، استحقاقاته الإنسانية الخاصة.

١-٤ سوانح التراخي:

مؤدى أقوى حجج الداعين إلى التراخي في تنفيذ عقوبة الموت أن يسنح فرصا أجدر أن تهتبل. فكلما طالت المدة التي يقضيها المحكوم عليه بالإعدام قبل تنفيذه زاد احتمال وفاته وفاة طبيعية، وقد تستجد أدلة تشكك في صحة الحكم، فيبرأ المعنى أو تخفف عقوبته[١١]، وقد يعفو ولي الدم، بعد أن تبرأ جراحه ويشعر أن الجاني قد نال ما يكفيه من عقاب، أو ترغمه حاجته إلى قبول الدية. من منحى آخر، فإن خطر قتل أبرياء، مهما كان بعيد الاحتمال، قائم وحقيقي، ولا سبيل لتصحيح الخطأ في عقوبة الإعدام بعد أن يتم تنفيذها. وبطبيعة الحال، فإن القائلين بهذا الرأي قد يذهبون إلى حد الجزم بضرورة الكف عن تنفيذ العقوبة أصلا، لكنهم يرون أنه في حال إصرار الجهات المختصة على التنفيذ، فالأولى إرجاؤه والتراخي فيه ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.

ومهما يكن من أمر، يمكن حصر السوانح التي يؤمنها فعل التراخي في تنفيذ عقوبة الموت، وتجعل منه بديلا أفضل من التعجيل في تنفيذها، على النحو التالي:

---

(١١) في أمريكا، خلال الفترة ١٩٧٨-٢٠٠٣ كان هناك حوالي ٥٥٠٠ سجين في قائمة المحكوم عليهم بالإعدام. أعدم منهم حتى نهاية تلك الفترة ما يقرب من ٥٦٠ سجينا (بنسبة قدرها ١٠٪ تقريبا)، في حين نجا منهم ما يقرب من ٢٠٠٠، إما بسبب موتهم الطبيعي، أو الإبطال التهمة، أو تعديل الحكم. هذا يعني أن ما يقرب من ٣٦٪ ممن يحكم عليهم بعقوبة الإعدام بطريقة أو أخرى. مثال ذلك أنه في عام ١٩٩٧، أبطلت الأحكام الصادرة على ٧٦ سجينا من ضمن ٢٥٦ سجينا الذين صدرت في حقهم أحكام بالإعدام (حوالي ٣٠٪)، حيث طبقت على معظمهم عقوبات أقل، وقدم بعض أخر منهم إلى محاكمات جديدة، وهناك على الأقل شخص واحد ثبتت براءته بعد أن حوكم للمرة الثانية. أما مجمل من نجوا من الإعدام بعد صدور الحكم عليهم منذ عام ١٩٧٣ حتى عام ٢٠٠٦ فقد بلغ ١٢٢ شخصا [وول، ١٨٥-٦].

• أن تستجد قرائن تشكك في قيام المدان بعقوبة الموت بالجرم الذي أدين بسببه؛ وهذه أهم السوانح من وجهة نظر حقوقية.

• أن يعفو ولي الدم؛ وهذه أهم السوانح من وجهة نظر دينية.

• أن يعفو من بيده في الدولة سلطة العفو، ابتهاجا بمناسبة دينية أو وطنية أو امتثالا لضغوطات تمارسها مراكز قوى في المجتمع.

• أن تقرر الدولة إلغاء نهائيا، استجابة لنداءات الكثير من المنظمات الدولية وجمعيات حقوق الإنسان، أو اقتناعا منها بأن العقوبة لا تسهم في تحقيق غاية الردع[١٢].

٢-٤ استحقاقات التراخي

وفي ضوء الاعتبارات الموضوعية التي استهللت بها هذه الورقة، ووفق ما تقره منظمة العفو الدولية وجمعيات حقوق الإنسان في مختلف بقاع العالم من حقوق ومبادئ إنسانية، وما يفضي إليه الفهم التناسبي لمبدأ القصاص وتستدعيه الإشكاليات الأخلاقية التي يعاني منها المذهب القائل بوحدانية الردع مبررا للعقوبة، فإن للتراخي استحقاقات إنسانية نذكر منها:

---

(١٢) هناك مسح دولي لنتائج البحوث التي أجريت على العلاقة بين عقوبة الإعدام ومعدل جرائم القتل على مستوى العالم، قامت به الأمم المتحدة عام ١٩٨٨، وراجعته عام ١٩٩٦، وخلصت فيه إلى أنه ليس هناك دليل علمي يبين أن للإعدام أثرا رادعا أقوى من السجن المؤبد [كتيب منظمة العفو الدولية].

• كفل أسباب العيش الكريم وأساليب المعاملة "التي تحترم الكرامة الأصلية في الشخص الإنساني"(١٣).

• استخدام أيسر وسائل تنفيذ عقوبة الموت.

• إخطار المحكوم عليه بالموت بالموعد المقرر لتنفيذ العقوبة قبل تنفيذها بفترة مناسبة .

• منح المحكوم عليه بهذه العقوبة حق تلبية رغبته في التعجيل بتنفيذها، خصوصا إذا طال به أمد الانتظار، وشعر بفقدانه الأمل في أن يعفو ولي الدم أو من له حق العفو.

• شرعية الجهة التي تصدر أمر تنفيذ عقوبة الموت ووقوفها على معلومات وإحصاءات دقيقة حول نسبة الجريمة في المجتمع المعني، والأثر الردعي الناجم عن عمليات التنفيذ السابقة.

• وجاهة وعلنية المعايير والاعتبارات التي تستصدر بموجبها قرارات التنفيذ.

• وأخيرا، وبحسبان أن العقوبة تفتقد قدراتها الردعية حال التراخي في تنفيذها، وأن أثر العقاب الفوري، وإن كان هينا، أقوى عادة من أثر العقاب المؤجل؛ استحداث وسائل بديلة للتعجيل في التنفيذ كفيلة بالتقليل من حجم الجرائم

---

(١٣) وفق ما تنص المادة العاشرة من " العهد الدولي"؛ ويشمل ذلك توفير الرعاية الطبية الكافية والمرافق الصحية الأساسية والطعام الكافي ومرافق الترفيه [الدليل، ١٤٨-١٤٩]. غير أنها تشمل أكثر من ذلك بكثير، ودليلا على نوع المعاملة الإنسانية المتوقعة، تري اللجنة المعنية بحقوق الإنسان التابعة لمنظمة العفو الدولية أن إخطار رجلين بتأجيل تنفيذ حكم الإعدام فيهما قبل ٤٥ دقيقة من الموعد المقرر للتنفيذ، رغم أن أمر التأجيل كان قد صدر قبل ذلك بعشرين ساعة، إنما هو ضرب من المعاملة القاسية واللا إنسانية ينتهك المادة السابعة من "العهد الدولي" [الدليل، ١٤٩].

المعاقب مرتكبوها بعقوبة الموت، دون الأخلال بمواثيق حقوق الإنسان المجمع عليها.

هذا في تقديرى حل مناسب للمسألة قيد النقاش، فهو لا يفوت سوانح يؤمنها الشرع والقانون وطائفة من المبادئ الإنسانية السامية، ولا يعرض المدان لعذابات انتظار قد يفضل الموت عليها. وفي حين أن ركون البديل المقترح إلى فهم بعينه لمفهوم القصاص، بما يضمره من مناوأة لعقوبة الإعدام، قد يجعله محل جدل وخلاف مستمرين، فإن الاعتبارات الفلسفية والأخلاقية والإنسانية والنفسية والاجتماعية التي يأخذها في حسبانه قد تجعله البديل الأكثر وجاهة.

أولاً: المصادر العربية

- أبو عامر، محمد زكي، دراسة في علم الإجـرام والعقـاب، الإسـكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، ١٩٩٥.
- بهنسي، أحمد فتحي، مدخل الفقه الجنائي الإسلامي، بيروت دار الشروق، ١٩٨٩.
- بيهي، السيد الجبيب "عقوبة الإعدام بين الحد والإلغاء"، في السياسية الجنائية بالمغرب واقع وآفاق، المجلد الثاني، أشغال المناظرة الوطنية، منشورات جمعية نشر المعلومة القانونية والقضائية، سلسلة الندوات والأيام الدراسية، العدد ٤، ٢٠٠٥ (ص. ٢٦٥ - ٢٧٩)
- الجملي، طارق، إشكاليات القصاص والدية في القانون الليبي، بنغازي، دار الساقية للنشر، ٢٠٠٨.
- الحصادي، نجيب، "في الجزاء الأعظم"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، (قيد النشر).
- الحصادي، نجيب، نتح الكمال، سرت، مجلس الثقافة العام، ٢٠٠٨.
- منظمة العفو الدولية، دليل المحاكمات العادلة، مطبوعات منظمة العفو الدولية، ١٩٩٨.
- منظمة العفو الدولية عقوبة الإعدام، كتيب صادر عن المنظمة (ACT : AI Index 50/02/97)

● عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب العربي.

● وول، تومس، التفكير الناقد في القضايا الأخلاقية، ترجمة نجيب الحصادي، طرابلس، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ٢٠٠٤.

ثانياً: المصادر الأجنبية

* Berlin, Isiah, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Pimilico, London, London, 2003.
* Ditton, Hason, 'Zimering, Franklin, The Contradictions of American Capital Punishment", (Book review) *in The British Journal of Criminolgy*, july 2004, pp. 631-3)
* Fish, Morris, "An Eye For an Eye: Proportionality as a Moral Principle of punishment', *Oxford Journal of legal Studies*, Vol 28, No 1, January 2008, pp. 57-71.
* Honderich, Ted, *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford, Oxford University press, 1995.
* Husak, Douglas, "The Criminal Law as Last Resort', *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 24. No. 2 (2004), pp. 207-235.
* Kay, Judth W., Murdering Myths; the Story behind the death penalty, Lanheam, Maryland, Rowman and Littlefield, 2005 (Book review by Amy Maguire, *in The British Journal of Criminology*, May 2006, pp. 532-4)

Robinson, Paul and John M. Darley, "Does Criminal Law Deter? A Behavioral Science Investigtion", *Oxford Journal of Legal Studies,* Vol.24, No. 2, 2004, pp. 173-205.

ملاحظات حول علاقة الطاقة النووية

بحقوق الإنسان من وجهة نظر فلسفيّة

أ.د. عبد القادر بشته - جامعة تونس

إن دراسة العلاقة بين مسألتي الطاقة النوويّة وحقوق الإنسان اللتين تشغلان الناس وتفعمان الدنيا ليست عبثية لمّا نعلم أن المفاعل النووي المفيد جدًا لإنتاج الطاقة قد يؤدّي إلى القنبلة وأن الفقر والجوع سائدان في البلدان التي تمتلكه. ويمكن للفلسفة أن تبحث في هذه الصلة إذ لا توجد موضوعات محرّمة عليها كما يبيّن ذلك تاريخها الطويل. ويتميز المنهج الفلسفي في هذا المجال وفي غيره بخاصيّتين لازمته منذ نشأته إلى اليوم وهما:

١/ الموضوعيّة وهاجس الحقيقة دون سواها. لذلك يتوجب على الفيلسوف (أو المتفلسف) الحالي أن يلتزم الحياد التام إزاء التناقضات السياسية وغيرها.

٢/ النقد الهادف إلى تعرية ما هو مسكوت عنه وما خفي من معطيات والكشف عنها بوضوح. لذلك فالفلسفة غير مطالبة بتقديم إجابات نهائية بقدر ما هي مسؤولة على تبصير المتلقي وطرح الأسئلة التي ينبغي طرحها.

سنتفحص إذن في هذه الورقة علاقات الطاقة النووية بحقوق الإنسان انطلاقا من إيجابيات الأولى وسلبياتها ضمن الملاحظات التالية.

***

ميزنا الطاقة النووية وحق النمو بعيوبه

١/ المفاعل النووي بين الإنتاج الغزير للطاقة والنظافة من الغاز الفحمي

(أ) يتميز المفاعل النووي عن سائر المصادر الأخرى بالإنتاج الاستثنائي للطاقة. فمحصول الأصول الأحفورية (fossile) (الفحم والبترول والغاز..) أقلّ بكثير ممّا يقدّمه النووي حسب المختصين. أمّا ما يسمّى بالطاقات المتجدّدة (يعني تلك التي تأتينا من الشمس والرّياح والماء إلخ..) فتبقى محدودة جدًا إلى حدّ الآن وتطرح عدة مشاكل نذكر منها خاصة صعوبة التخزين(١).

والملاحظ في هذا الصدد أننا لا نستعمل حاليًا إلاّ الانشطار النووي الأضعف من هذه الناحية من الالتحام الذي يخصص في الوقت الحاضر لصنع القنبلة فحسب. لكن لا شك أن الابحاث جارية لاستعمال العمليّة الثانية، وعند النجاح يصبح إنتاج الطاقة فوق العادة بكثير وهو أمر ملائم جدًا لعالمنا المتعطّش إلى الكهرباء لا سيما أن المصادر التقليدية المشار إليها بصدد النفاذ(٢).

وفي الحقيقة إن غزارة الإنتاج هذه تؤيّد نظريّة الكتلة عند أينشتاين التي تلخّصها المعادلة الشهيرة $E=mc^2$ حيث الثابتة C^2 عدد مرتفع جدًا. وبالتالي فمن الضروري أن يكون الحاصل كذلك. وكثيرا ما نعثر عن هذا الضرب من الصلات بين الفيزياء التجريبية والفيزياء النظرية(٣).

---

(١) راجع بحثنا (التكنولوجيا ومصير الإنسان) رحاب المعرف عدد جانفي - فيفري ٢٠٠٩ . (كتابنا فلسفة التكنولوجيا) دار النهضة العربية بيروت ٢٠٠٩.

(٢) راجع في خصوص الانشطار والالتحام مقالة جان لافالار J.Lavalard - De la bombe á lélectric-ité nucléaite, in Science et Avenir, no=26

(٣) راجع دراستنا (أينشتاين والفيزياء النووية) رحاب المعرفة عدد سبتمبر - أكتوبر ٢٠٠٨.

(ب) ومن جهة أخرى فالطاقة النووية خالية تماما من الغاز الفحمي (CO_2) خلافا للنوعيات الأخرى. (ويبدو أن الطاقات المتجدّدة بدورها غير خالية منه تماما)[٣ مكرر]. ونحن نعرف اليوم مدى خطورة هذا الضرب من الغازات على البيئة وعلى المناخ... وقد عُقِد أخيرا مؤتمر عالمي حول هذا الموضوع بكوبنهاجن لكنه فشل فشلا ذريعا حسب ما تسرّب من أخبار[٤].

وعلى كلّ حال فهذه النتيجة حجّة جديدة عادة ما يقدّمها المدافعون عن الطاقة النووية الذين يجدون مساندةً صريحةً من طرف البعض من علماء البيئة المتخوفين من الغاز الفحمي ومن نتائجه المناخية[٥].

٢/ الحق الإنساني في النمو وسلبياته

(أ) لا شكّ أن الطاقة بأنواعها تؤدّي إلى الكهرباء التي باتت السبيل الوحيد إلى التصنيع. وصلة هذا الأخير بالنمو شديدة، وبقدر ما يكون كبيرا بقدر ما يعظم التطوّر. وهي حقيقة بديهية تؤيّدها بيسر الملاحظة لدرجات تقدّم الدول والمجتمعات.

(٣ مكرر) Recherche 436 - Deémbre 2009 - Dossier: les Promesses des énergies renouvelables.

(٤) راجع في ما يتعلق باحتوء الطاقة الأحفورية للغاز الفحمي مقالنا بالفرنسية L,énergie nucléaire et le devenir humain - Dogma 2008.

(٥) بالنسبة إلى المدافعين على الطاقة النووية راجع مثلا بحث ماكس شولترا (Max Shultz) بعنوان (الطاقة النووية هي المستقبل) Wilson Quaterly – خريف ٢٠٠٦.

بيد أن الطاقة النووية تقضي حسب التحاليل السابقة إلى نمو أسرع لا علاقة له بالتغييرات المناخية. وهذا الضرب من التنمية هو حق وضعي باعتبار أن العديد من الشعوب تتمتّع به. أليس العدل والمساواة هما أساس حقوق الإنسان الوضعية حسب "بيانات حقوق الإنسان" المتعاقبة؟

(ب) لكن هذا الحق الشرعي يسبب أولا تفاوتا مزدوجا بين المجتمعات:

١ – فلقد انقسم العالم اليوم إلى فئتين هما الدول النووية وغيرها.

٢ – وداخل البيت النووي ذاته هناك الأقوياء وثمة الضعفاء. ومن غير المعقول أن نطلب مثلا أن تكون الهند وباكستان في نفس الدرجة من النمو الذي وصلت إليه فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة إلخ... فالأمر مرتبط بعناصر آخرى كمنزلة الرقي الأصلية وكثافة إنتاج الطاقة و عدد السكان إلخ...

ومن مخاطر التفاوت المادي أنه يحدث الاستقواء والهيمنة والظلم وتحيين النفس الأمّارة بالسوء الكامنة فينا. ونعتقد أن ما يدور حولنا حاليا يبرّر بسهولة هذا الرّأي.

ولا ننسى كذلك أنه أضحى من غير العسير صنع القنبلة النووية انطلاقا من المفاعل لأنه أصبح في الإمكان استبدال اليورانيوم المخصب بالبلوتانيوم (Plutanium) الذي يمكن إنتاجه داخل المفاعل ذاته. ونحن نعرف جيداً مدى خطورة هذه التقنية الفتاكة لا سيما أنها تطورّت كثيرا هذه الأيام وأصبحنا بعيدين جدّاَ عن أوّل قنبلة وقع إنجازها[٦].

لكن الطاقة النوويّة المدنية لا تخلو بدورها من تهديدات مدمرة بسبب الإشعاعيّة المتضمنة فيها وسبب الشرّ على هذا المستوى هو استعمالنا للانشطار دون الالتحام

---

(٦) وفي خصوص صلة المفاعل بالقنبلة راجع مقال لافالار (J.Lavalard) مذكور.

غير المؤذ مبدئيًا من هذه الناحية والمخصص للقنبلة فقط كما أسلفنا. ونحن نفهم إذن تصريح سميث وماكيجني وهما من أشدّ أعداء الطاقة النووية المدنيّة أن تجنب الغاز الفحمي يعني إنماء عدد المفاعلات النووية التي تزيد من التهديدات البيئية[٧].

ومهما يكن من أمر فثمة عدّة تجليات لإشعاعية الطاقة النووية المدنية نذكر منها:

***

II – إشعاعية الطاقة النوويّة والحدّ من الحق الطبيعي في الحياة.

١/ إشعاعية الطاقة النووية

(أ) لنلاحظ أوّلا أن الصناعة النووية تستخدم مواد مشعّة جدّا تضرّ بالعمّال الموجودين بالمصنع وبالسكان القريبين منه أيضا. وقد أدّت هذه الحقيقة إلى احتجاج البيئيين على بناء مثل هذه المصانع.

(ب) وهناك من جهة أخرى إعادة معالجة المادة القابلة للانحلال (Fissile) للكشف عن العناصر التى لا تزال صالحة. وهذه النفايات ذات الإشعاعية الكبيرة تطرح من الناحية البيئية مشكلتين وهما:

١– أين نخفيها؟ وهذه المعضلة تبقى بدون حلّ حتى في الولايات المتحدة. وفي انتظار المخرج الذي يبدو بعيدا جدًا ينبغي القول إن خطر الإشعاعية على هذا المستوى قائم.

---

(٧) مقال سميث وماكيجاني – راجع الترجمة العربية في (الثقافة العلميّة) رقم ١٤٥.

٢- ثم إنه من الجائز وقوع هذه البقايا بين أيدي أناس قادرين على استعمالها لأغراض غير مدنية و هو أمر يرهب الدول النووية. وموقفهم هذا سياسي، لكن البيئيين يقفون عند النتائج الوخيمة على البيئة وعلى الإنسان الموجود فيها وهم منتبهون فقط إلى إمكانية تدمير الإنسانية ومحيطها[٨].

(ج) وعن الحوادث التي قد تحصل للمفاعل فحدّث ولا حرج. وقد تّم التصريح إلى حدّ الآن بعارضين (ويجوز أن يكون قد وقع غيرهما).

(أ) الأول حدث يوم ٢٨ مارس ١٩٧٩ بثري مايل أيلاند (Three Mile Island) وتمثّل في ما يلي: بينما كانت قوّة المفاعل في أوجها تعطلت فجاة المضخّة التي تعطي الماء إلى الوحدة رقم ٢ لتبريدها. لقد تّم مع حسن الحظ السيطرة على الوضعيّة. لكن لاشكّ أن أمريكا كلّها قد ارتعدت بعنف وكذلك العالم بأسره[٩].

(ب) وكان الحادث الثاني يوم ٢٦ أبريل ١٩٨٦ (يعني بعد سبع سنوات من الأول) بمحطّة تشرنوبيل بالاتحاد السوفياتي سابقا. وقد وصف السيد ستون هذا الحادث بدقة مبيّنا نتائجه البيئية الخطيرة مثل سرطان الأطفال والموت وخراب هكتارات كثيرة مخصصة في الأصل إلى الفلاحة و أخيرا الهلع المرضي عند السكان القريبين من الحادث (وحتى البعيدين عنه). ويقول أهل الذكر أن الشرّ لم ينته إذ يتوقعون خسائر أخرى في المستقبل القريب والبعيد[١٠]. وهذا النوع من الطوارئ ممكن دائما وذلك لسببين بديهيين هما:

---

(٨) راجع مقال جان لافالار - مذكور - و (التكنولوجيا ومصير الإنسان) مذكور.

(٩) راجع (التكنولوجيا ومصير الإنسان) مذكور.

(١٠) راجع مقال ستون The shadow of Chernobyl, in national Géography/ Avril 2006

(أ) إن الإنسان وهو الفاعل لهذه التكنولوجيا عرضة للخطإ في كلّ لحظة. والضلال على هذا الصعيد يفضي إلى كارثة من الصعب جدّا تفاديها.

(ب) ومن ناحية الموضوع فنحن نعلم علم اليقين أن الطوارئ الميكانيكية محتملة في كلّ آن. وفي السياق نفسه يجب التذكير بأن المفاعل ليس أبديا وأن عمره التقريبي لا يتجاوز الستين سنة، ويمكن بالتالي أن يتعرّض إلى العطب لمّا يشيخ وحتى قبل ذلك.

٢/ الحدّ من الحق الطبيعي في الحياة

ويمكن الاستنتاج ممّا سبق بيسر أن الإشعاعية الكامنة في المفاعل النووي تهدّد بصفة جدّية صحة الإنسان وحياته. والنتيجتان متكافئتان تقريبا لأن إصابة الطفل بالسرطان لا تبعد كثيرا عن وفاته. وهذه الحقيقة المرّة يبرّرها الحاضر ويؤكّدها المستقبل لأن الحصيلة على هذا الصعيد ليست فورية ثمّ إن التصنيع النووي في ازدياد وتطوّر مستمرّين.

وهذا يعني أن الطاقة النووية المدنّية تقلّص من الحق الطبيعي في الحياة. وقد يكون سكّان الأرياف البعيدين عن شر الإشعاع في مأمن من هذا السوء الكبير كما سيتضح ذلك.

والمتأمل مليًا في الأمر يرى أن الحق الطبيعي الذي يقلل النووي من حظوظ التمتع به هو شرط إمكان حقوق أخرى هي محلّ اهتمام بالغ في مؤسسة الأمم المتحدة والمجتمع الدّولي في الوقت الحاضر وذلك طبقا "لبيانات حقوق الإنسان" المختلفة. إذ ليس من المعقول أن ينتفع المرء بحقوقه المدنية إذ ما كان غير موجود أو مهدّد بالموت في كلّ وقت.

وإن صحّ القول إن الدول النووية تعاقب هكذا من أجل امتلاكها لمصدر الشرّ فمن غير المعقول أن تسلّط هذه العقوبة على جيرانها وغيرهم من غير المستفيدين من منافعه المذكورة. فالطاقة النووية الباكستانية مثلا لا تضرّ الباكستانيين فقط بل الأفغانيين أيضا اللذين لا ناقة لهم فيها ولا جمل. وإن قدّر لإيران المسلمة أن تدخل إلى البيت النووي فالإشعاعية المدمّرة سوف تنال من بلاد فارس وكذلك من الخليجيين الآخرين الذين يعانون من جهة أخرى من التأثيرات السلبية للغاز الفحمي المتأتية من البترول وصناعته. وفي هذه الحالة قد تصبح البيئة الخليجيّة مهلكة للغاية ممّا قد يؤدي إلى مختلف الأمراض إضافة إلى الاحتباس الحراري الذي يهدّد هذه الربوع بعنف.

ونشير في هذا الصدد أيضا إلى أن الدول النوويّة خاصة الغنيّة منها وصاحبة السلطة كثيرا ما تخفي النفايات في أراضي تابعة لدول فقيرة مقابل أرباح زهيدة مقارنة بمخاطر الإشعاعية العاجلة والآجلة. وأعماق الأرض لا تدفن الإشعاعية تماما ولا تنهي أثارها السلبية بصفة كاملة.

وعموما فتمرير مضار الإشعاعية إلى بلدان غير منتفعة بالطاقة النووية يعد ظلما مسكوتا عنه و غير معلن ولا يتماشى البته مع مطلب حقوق الإنسان الأساسي(١٠مكرر).

يقول المدافعون عن الطاقة النووية في هذا الباب إن العديد من الاحتياطات قد اتخذت للتخفيض من مخاطر الإشعاع النووي. ويتحدثون من جهة أخرى عن إمكانية تصور جديد للمفاعل يكون كفيلا بتقليل الحوادث. لكن البيئيين لا يثقون البته في صحّة

(١٠مكرر) وفي خصوص الملاحظتين الأخيرتين يمكن القول إن الحقول الدولية لم يتم احترامها. راجع في هذا الصدد مثلا قاموس صليبا – المعنى الخامس.

هذه الآراء ويعتقدون جازمين أن الأمر يتطلب أموالا طائلة لا تقدر عليها المجتمعات[11]. يقول جان لافالار مثلا في هذا المضمار ما يفهومه: "إن أعداء الكهرباء النووية يعتبرون أن الضمانات المتخذة غير كافية وهم مقتنعون تماما أنه ليس في الإمكان أبدا جعل الطاقة النووية غير مؤذية لأن الأمر يتطلب مصاريف مرتفعة جدا"[12].

وخلاصة القول إن كلفة الطاقة النووية المدنية عالية للغاية. وهذا الأمر في حدّ ذاته جانب سلبي لهذا المصدر الطاقوي.

***

III – كلفة الطاقة النووية وتحدّد حقوق وضعيّة أساسية[12 مكرر]

1/ ارتفاع كلفة الطاقة

(أ) وفعلا فالضمانات المشار إليها ضدّ الإشعاعية والخطوات التي في الإمكان اتخاذها للحدّ من الحوادث النووية باهضة الثمن، وقد أدّت فعلا هذه الحقيقة إلى مواقف مناهضة للطاقة النووية ومندّدة بها[13].

(ب) وفي ما يتعلق بالحوادث النووية يجب الملاحظة أنهّا تسبب بدون شكّ خسارة كبيرة في الأرواح البشرية وفي الماشية والأراضي الصالحة للفلاحة. وهذه

(11) راجع بحثي 1/ شلوتز. 2/ سيمث وماكيجاني. مذكوران.

(12) راجع لافالار – مذكور.

(12مكرر) في ما يتعلق بين الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعيّة. راجع القاموس الفرنسي لالند.

(13) راجع عبد القادر بشته (التكنولوجيا النووية ومصير الإنسان) – مذكور.

الخسائر العظيمة تخلّ لا محالة باقتصاد البلد حيث يقع الحادث. ومن جهة أخرى يتوجب معالجة الأمراض وتعويض البناءات المنهارة ودفع التعويضات المناسبة إلخ... وكلّ هذا يستدعي يقينا نفقات عالية(١٤).

وعلى كلّ حال فلقد رسم السيدّ ريشارد ستون (R. Ston) لوحة سلبية جدا حول اقتصاد الاتحاد السوفياتي سابقا بعد حادث تشرنوبيل المؤلم، إذ روى أنه تمّ بناء مدينة جديدة مكان تلك التي أزيلت تماما من الوجود. وتحدّث عن حقل أحمر في إشارة إلى المحو الكلّي للخضرة الأولية. وأوضح صاحبنا أيضا أن الدولة السوفياتية صرفت ما يزيد عن ٥ ٪ من ميزانيتها السائلة. وكلّ هذا بدون اعتبار طبعا الرّحلات المخصصة للمنكوبين وفوائد أخرى تهم الملايين من المرضى المسجلين(١٥).

إن كلّ ما سبق يدل بوضوح أن النتائج البيئية للطاقة النووية تجعل من ثمن الكهرباء المتأتية منها باهظا جداً.

(ج) ولا ننسى أخيرا حقيقة لا ريب فيها وهي أن إنشاء المفاعل نفسه يتطلب مصاريف عالية للغاية لا تقدر عليها مبدئيا سائر الدول. وهو أمر نعاينه بجلاء في الواقع.

وقد تجبر بعض المجتمعات على تضحيات جسيمة للوصول إلى هذا الهدف. ومهما يكن من أمر فعادة ما يستخدم أعداء الطاقة النووية هذا البرهان لرفضها. وهذا الدليل يوجد مثلا في قلب التقرير المشترك الذي أنجزه السيدان سيمث وماكيجاني المشار إليه(١٦).

---

(١٤) راجع البحث المشترك لسميث وماكيجاني – مذكور.

(١٥) راجع مقال ستون مذكور.

(١٦) راجع مقالهما المشترك – مذكور.

٢/ تحدّد حقوق وضعيّة أساسية

١ - ويمكن القول إذن إن الكهرباء المنحدرة من المفاعل النووي مكلفة للغاية. وعادة ما تكون النفقات المرتفعة جدًا على حساب أخرى مهمّة نضحي بها عن قصد أو عن غير قصد. وهذا يحصل مهما بلغت درجة الثراء الذي لا يمكن أن يغطي كلّ الميادين بمساواة كاملة. بيد أن الفقر يجرّ أكثر إلى التباين في هذا المجال وعلى إهمال ما هو مهم.

ونحن نلاحظ على كلّ حال:

(أ) أن البطالة متفشية بشكل ملفت للنظر في البلدان النووية، فهي موجودة واضحا في صلب القوى الكبرى مثل الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا لكنها أكثر ارتفاعًا بكثير في الدول النووية الصغرى مثل باكستان والهند اللذين يصدران اليد العاملة دون اكتفاء ذاتي إلى البلدان المجاورة بمقابل زهيد.

(ب) إن الأميّة منتشرة في هذه البلدان. فهي غير غائبة حتّى في أمريكا وبريطانيا وفرنسا، بيد أنها تعرف معدّلات قياسية في الأقطار النووية الصغيرة من حيث نموها النووي.

(ج) إن الاستشفاء الضروري في جميع المجتمعات لا يصل إلى أقصاه في الدول الغنية وهو ضعيف جدًا عند الفقراء من متساكني البيت النووي.

يشترك إذن أصحاب الطاقة النووية في كلّ هذه الفجوات المؤلة التي نراها أبرز عند الفقراء.

٢ - وكلّ هذا يدلّ أن الطاقة النووية تقلّص من إمكانية التمتع بحقوق وضعية أساسية مثل حق الشغل وحق التمدرس وحق الاستشفاء إلخ... وهذه الحقوق الوضعية

هي الأخرى معترف بها في الأوساط الدولية الرسمية وهي محلّ نضال النقابات في جميع أنحاء العالم. ومن ناحية ثانية فهي بدورها أساس تلك التي يقع التأكيد عليها في العادة وشرط إمكانها. إذ بعد الحق الطبيعي في الحياة و حتى ينتفع المرء بسائر الحقوق المدنية المنصوص عليها من الضروري أوّلا أن يكون له عمل وأن يخرج من حالة الاميّة وأن يتداوى عند المرض.

٣ – وأنا أسأل في هذا الصدد بكلّ براءة : ألم يكن من الأفضل صرف هذه الأموال الطائلة المخصصة إلى الكهرباء النووية لتحسين البنية الاجتماعية قصد التخفيض من مستوى البطالة والأميّة وسوء الاستشفاء.

***

– وهكذا فإن كانت الطاقة النووية الطريق الملكية الموصلة إلى حقّ النمو السّريع والنظيف من الغاز الفحمي فان هذا الحق يقترن بخطر الاستكبار وصنع القنبلة. ثم إن هذا المصدر للطاقة الهائلة والخالية ممّا يحدث التغيرات المناخيّة يحدّ بجديه من إمكانية التمتع بحقوق ضرورية تسبق من حيث أهميّتها في أغلب الأحيان مضمون لوائح الأمم المتحدة و"بياني حقوق الإنسان". فالكلفة العالية لهذا الضرب من الطاقة يقلص من إمكان حقوق وضعية أساسية لا يستقيم العيش بدونها. ومن ناحية أخرى فالإشعاعية المتضمنة في المفاعل تجرّ إلى الحدّ من الحق الطبيعي في الحياة.

– يبدو إذًا أنه لا توافق بين حقوق الإنسان والطاقة النووية المحتوية لما يهدّد حقوقنا الوضعية الأساسية وأيضًا حقنّا الطبيعي في الحياة.

وهذا التنافر قد يدلّ على أن الإنسان يسقط بعيدا كلّما أراد الرّقي وأن هذا الهبوط يكون متناسبا (بالمعنى الرّياضي للكلمة) مع سرعة التطوّر. فهل كان جان جاك روسو على حق عندما حذر من خطر التقدّم والتحضّر؟

واقع ومعوقات ممارسة المواطنة الصالحة وسبل علاجها

ضيف الله خوني

أستاذ بجامعة المسيلة - الجزائر

مقدمة :

يتسم أي بناء اجتماعي بعناصر ضرورية لا ينفك المجتمع أن يتأسس منها. فالبعض يعتبرها أفرادا والبعض الآخر يحبذ اعتبارها جماعات. إلا أن الكل في جميع الأحوال يؤسسون مجتمعات. إن تبعية أي شخص لمجتمع يقتضي نوعا من العلاقة نظرا لعضويته الاجتماعية. فمنهم المواطن ومنهم غير ذلك.

ونحن في عملنا هذا نريد أن نكشف عن واقع المواطنة الصالحة والعوائق التي تعترض ممارستها، ونركز في الأخير على سبل العلاج لهذه المشاكل والمعوقات.

أولاً: مفهوم المواطنة وخصوصياتها

أ - مفهوم المواطنة

يعد أفهوم المواطنة أساسا لنسيج الهوية. مما استثار كثيرا الفكر المبدع إلى الخوض في هذا الموضوع. وقبل التطرق لهذه الإشكالية المطروحة في هذا المحور، نبدأ بالإطار الماهوي لهذا الأفهوم دون أن نقبع فيه لأنه يشين إلى البحث العلمي وتحليل الإشكاليات.

المواطنة: (Citizenship) هي علاقة اجتماعية تقوم بين الفرد وبين الدولة ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء والانتماء ويتولى الطرف الثاني الأمن والحماية على جميع المستويات السوسيو - اقتصادية وكذا الاستراتيجيه.. وما يميز هذه العلاقة بشكل أساسي المساواة المطلقة أمام القانون.

والمواطنة كما تحددها دائرة المعارف البريطانية، هي علاقة فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة من واجبات وحقوق وما يصاحبها من مسؤوليات مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة(١).

إن أفهوم المواطنة من إفرازات الحداثة التي صاحبت قيام (الدولة القومية) في أوروبا خلال عمليات تاريخية واجتماعية وسياسية تم فيها الانتقال من (الحق الإلهي) للحاكم إلى حق المواطن ومن سيطرة النظام القيصري (الكاثوليكية) إلى سلطة الدولة بهياكلها المعروفة الآن.

وهذا ما يميز تمام الدولة القومية في أوروبا بفصلها بين الدين والدولة ورفض تدخل المؤسسات الدينية في كل ماله صلة بالعلاقة بين المواطن والدولة (اللائكية). وإن كان المسلمون قد عاشوا هذه المواطنة بطريقة مختلفة تماما نظرا لحضور المؤسسة الدينية في العلاقة بين الفرد والسلطة. وكان ذلك لصالح الفرد في مراقبة السلطة. والحد من استبدادها.

وإن كان تاريخ أفهوم المواطنة يرجع أصل استعماله إلى الحضارتين اليونانية والرومانية، فقد استعملت الألفاظ (Civis: المواطن) (Civitas: المواطنة) في هاتين الحضارتين لتحديد الوضع القانوني والسياسي للفرد اليوناني والروماني. وكانت الحكومة اليونانية في طابعها دولة مدنية، وكانت الروابط بين المواطنين فيها وثيقة بدرجة كبيرة بسبب القرابة والصداقة والجيرة التي كانت تجمعهم وكان ولاء المواطن اليوناني لدولة المدينة وليس لأي مجموعة أخرى كالعائلة أو العشيرة أو غيرها.

ولقد تطور مفهوم المواطنة بعد ذلك لتأثره بحدثين مهمين هما إعلان استقلال الولايات المتحدة في عام ١٧٧٦، والمبادئ التي أتت بها الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ فكانتا نقطة تحول تاريخية في مفهوم المواطنة من خلال ما جاء به إعلان الاستقلال من أن الناس جميعًا ولدوا متساوين. وقد تحمل المواطنة أكثر من معنى فقد تحمل معنى تاريخي ديني أو معنى عرقي أو أساس الجغرافيا السياسية أو غيرها.

ب - أقسام المواطنة

للمواطنة عدة أقسام:

- المواطنة المدنية: ترتبط بالحريات الأساسية (حرية التعبير، المساواة أمام القانون، حق التملك)
- المواطنة السياسية: تتأسس على المشاركة السياسية (حق الانتخاب، حق الترشح حق الارتقاء إلى مناصب عامة، حق الحماية من طرف الدولة في الخارج)
- المواطنة الاجتماعية الناجمة عن استحداث لحقوق السوسيو - اقتصادية (حق العلاج، حق الحماية من البطالة حق التمثيل النقابي)[٢].

إن مفهوم المواطنة هو صورة للدولة الحديثة وتكوينها الديمقراطي الذي يتسم بالحضور الكامل للفرد في الحياة الاجتماعية بمختلف أشكالها والانتماء إلى عالم القرارات السياسية (التشريع) عبر آليات ووسائل متفق عليها. وترتب عن ذلك شكلا من الحقوق والواجبات بين الفرد والدولة، ومن بين هذه الحقوق:

١/ الحق في الأمن بأنواعة المختلفة الاقتصادي والاجتماعي والنفسي.

٢/ الحق في العدالة والمساواة أمام القانون، أي سيادة القانون دون أي تخصيص أو استثناء ومن دون مراعاة الفوارق الاجتماعية (بين الغني والفقير مثلا).

٣/ الحق في التعليم الأساسي دون أي اعتبار للمستوى الاجتماعي أو المادي، والحق في الوصول إلى التعليم الجامعي العالي بغض النظر عن أي اعتبار إلا القدرة التعليمية والذهنية.

٤/ الحق في الرعاية الصحية الكاملة سواء كانت علاجية أو وقائية، من خلال تأمين صحي عام وخاص يكون تحت إشراف ورقابة الدولة.

٥/ الحق في الحصول على دخل يضمن حياة كريمة يراعي الكفاءة والاستحقاق كالخبرة والدرجة العلمية، ومنه السهر على محاربة البطالة.

٦/ الحق في الاعتقاد وبناء دور العبادة والاعتناء بها وأداء العبادات الدينية علنا، فحرية الاعتقاد هي حق إنساني أصيل وأي حرمان من هذا الحق هو عدوان وبغي.

٧/ الحق في اختيار الحكام وتغييرهم سلميا ودوريا واختيار النواب في مجلس رقابي وتشريعي يراقب السلطة التنفيذية ويسقطها إذا فشلت في أداء واجباتها.

٨/ الحق في تولي الوظائف العامة وفق معيار الكفاءة أو اختيار الشعب.

ويمكن أن نجمع هذه الحقوق في بعض العبارات، كالحق في الحياة، في التفكير والحق في المساواة بين جميع الأفراد، إذ أكدت على قدسية هذه الحقوق حتى الشرائع السماوية. وقد أعلن "جون لوك" (J.Lock 1632/1704) أن للأفراد كامل الحق في التمتع بالحرية وحقهم في الحياة والملكية، ولا يمكن أن ينتزع منهم هذا، فلهم بالطبيعة الحق في المحافظة عليها، إذ (... لما كان الإنسان يولد وله الحرية التامة والتمتع بجميع حقوق السنة الطبيعية وميزاتها دون قيد أو شرط من سماته، سمة أي إنسان أو جماعة من الناس في العالم، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه.)[٣] ويضيف "بوذا"[٤] إلى هذه الحقوق الحق في المساواة الذي يمثل جوهر الإنسانية فكان يدعو مريديه قائلا

(... اذهبوا إلى كل بقاع الأرض، ولقنوا الجميع هذا الدرس، أكدوا لهم أن الفقراء والضعفاء الوضعاء والأغنياء وعلية القوم كلهم سواء).

ومن بين الواجبات التي ينبغي للمواطن أن يلتزم بها:

١/ واجب احترام القوانين التي ينص عليها دستور الوطن الذي ينتمي إليه.

٢/ واجب الدفاع عن الوطن، لأن ذلك من المقومات الأساسية للمواطنة، مثال أداء الخدمة العسكرية والمشاركة في الدفاع عن الوطن في حالة الاستعمار والحرب.

تعتبر هذه الواجبات نتيجة ضرورية في ظل نظام ديمقراطي حقيقي يوفر الحقوق والحريات الأساسية المترتبة على المواطنة لجميع المواطنين وبشكل متساوي، فمقابل هذه الحقوق تظهر هذه الواجبات التي يجب أن يؤديها المواطنون أيضا بشكل متساوٍ بين الجميع وبدون تمييز. فهناك علاقة تبادلية بين الحقوق والواجبات والهدف من ذلك هو مصلحة الفرد كمواطن والدولة كمؤسسة لتحسين الأوضاع في المجتمع وتطويره نحو الأفضل. هذه الواجبات قد ينص عليها القانون بشكل مصرح وبالتالي تتحدد بشكل رسمي وقد تكون غير مُصرحةً بها أي غير مدونة، فيلتزم بها المواطن.

ثانيًا: واقع ومعوقات ممارسة المواطنة الصالحة

إن واقعية المجتمعات تشير إلى أن أغلب الوحدات السياسية الآن تتميز بالتعدد العرقي والعقائدي إلا أن الرابطة التي تربط هؤلاء جميعا وتحتضنهم وتوفر لهم الحياة الكريمة هي رابطة المواطنة. وبهذه المواطنة تنتظم العلاقة بين الأفراد والجماعات بمكونات إنسانية متعددة ويجمعهم الوطن الواحد وتربطهم رابطة المساواة التامة في الحقوق والواجبات. لكن لو ذهبنا إلى الطرف الآخر الذي تمثله المجتمعات العربية والإسلامية وما تتميز به من تمزق وتفكك رغم الحضور الديني والعقدي وقد لا أكون مخطئا عندما أعمم حكمي على جميعها.

وفي ظل التطورات الكبري والمتسارعة التي يمر بها المجتمع العالمي بصفة عامة والعالم العربي بصفة خاصة تتأكد أكثر أهمية تمتين الجبهة الداخلية ورص الصفوف وتقوية مصوغات الوحدة الوطنية لأن ذلك من الخيارات الأساسية التي تمكننا من مجابهة الأخطار والتحديات بالاستجابة الواعية لها ومحاولة تجاوز كل ما يسئ إلى مشروع الوحدة الوطنية.

إن الخطوة الأولى في هذا السياق:

- تجاوز الخطبات ذات المنظور الشوفيني الذي يقصي التنوع والاختلاف بجميع أشكالهما ويعتبرهما من مضادات الوحدة والتوافق المحلي.
- ولذا فإن الوحدة تقوم على الاحترام المتزايد للوجود المتشكل من كل التعبيرات الثقافية والمجتمعية من دون إقصاء أي طرف.

وكنتيجة عكسية لهذه الخطوة، تغلب الخطاب الذي يقصي الآخر مما روج للعنف على نطاق واسع وبأشكال متنوعة، وبذلك تهيكل الخطر الاجتماعي إلى معطى وجداني مؤسس للحياة الاجتماعية.

فالوحدات الوطنية في بلدان كثيرة مبنية على خلق معادلة حضارية في التعامل مع هذه الحقائق الواقعية، إذ تفسح المجال لهذه الوحدات لتعبر عن ذاتها خدمة لإثراء وتعزيز أفهوم الوحدة تجنبا للتشظي والانقسام. ولم تبن إطلاقا على أنقاض حقائق المجتمع وتعبيراته القائمة.

وهذا يتطلب من بنائنا للمواطنة في بلدنا الحرص على أسس المساواة والعدالة والإجهاز على كل ما يفضي إلى التناقضات والمفارقات. لكن ما نعاني منه هو هذا الانقسام وهذه المفارقات التي تنخر الجسم العربي، مما أفقد أعضاءه الأمل والاستقرار النفسي والتشاؤم إلى درجة الإعدام. وقد يكون من الشارد في حضارتنا أن نجد من يفعل في نفسه ما لا يفعله غيره من العناصر المنتمية إلى أمم أخرى.

فكلما كانت الوحدة متينة حققت التواصل مع كافة التعبيرات والتفتح على كل المكونات بجميع مساحات الاختلاف، ولذا ينبغي الاعتراف بالآخر ككائن بشري يفكر، لا كموضوع جامد أو كرقم يحسب من حين إلى آخر.

إن المطلوب منا هو الاستمرار في الفعل التواصلي أو الحواري الذي ينمي الشراكة والتفاهم، من أجل ترسيخ مبدأ التفاهم وإرساء قيم تزيد من فرص التقدم، وتجنبنا مساوئ العجز والركود وتهيئنا لبناء آفاق جديدة تتعامل ومبدأ التوافق الداخلي. وربما تكون فلسطين أحسن دليل على ذلك في هذه الآونة، إذ هي مطالبة بحشد الجهود لتحقيق الوحدة في الخطاب.

ونحن نملك من المقومات ما يجعلنا في منأى من هذا التفرق والاختلاف المؤدي إلى التهلكة، وتمكننا من تمتين الجبهة الداخلية والعمل على حماية الوحدة الوطنية وتطويرها مع الجديد في العالم من قفزات عملاقة في العلم وجميع مظاهر التكنولوجيا. لأن هذه الوحدة حسب ما أخبرته الدول ليس هبة من الطبيعة أو معطى جاهز بل هي وريثة النظام القائم بجميع حيثياته وخياراته.

وهنا نلمس خيارين:

- إما أن يكون الإهمال وعدم الاكتراث بما تحتوي عليه هذه المجتمعات من تنوع وتعدد فإن الوحدة الوطنية ستصاب بالهشاشة والشكلية.

- أو تكون السلطة السياسية مرنة واستيعابية تتعامل باحترام وتقدير لخصوصيات مجتمعها، وتبني خياراتها السياسية على ضوء حقائق شعبها فإن الوحدة الوطنية ستكون متينة.

إن القبول بالتعددية لا يعني التشريع للفوضى، والاعتراف بالتنوع لا يعني تغييب حقائق وضرورات الوحدة. لذا نحن مطالبون في هذا الوقت من أن نعيش بعيدا عن جميع صور التفرقة كالانتماءات التقليدية المذهبية والعشائرية والقبلية. فكل مواطن له

من الحقوق ما لغيره من الواجبات. كما أن الانفتاح على كل المبادرات والعطاءات لا يكون على حساب الحريات وتطوير شبكات ومؤسسات مجتمعنا المدني وإنما تبنى على أساسها.

إن هذه الوحدة لا تبرز إلا بقيم التسامح والتعددية وصيانة حقوق الإنسان. ولا يمكن إرساء قواعد هذه البنية الاجتماعية الثقافية والاقتصادية إلا بالنظر إلى هذه الشروط.

إن الأنا يعاني من التيه والاغتراب في غياهب الآخر ومرجعياته. لقد أصيب بالتسيب في السلوك والانشطار في البنية وبذوبان في الأخلاق. وهذا بفعل عوامل عديدة منها رياح العولمة التي أتت على الأمم لتجعل منها قرية صغيرة تذوب فيها جميع المقومات الشخصية والأخلاقية والدينية وغيرها. فنحن نتعولم بما يريده لنا هذا العالم المنتج للعولمة، وخاصة ونحن تحت رحمة وسائله المختلفة خاصة "الانترنت".

أ - العولمة

إن العولمة تعني تعميم نمط حضاري معين على جميع شعوب العالم ومن الناحية الإيديولوجية تعني أمركة العالم أي الهيمنة الأمريكية على العالم.

ويمكن أن نلخص دورها إلى كونه النظام الجديد الذي يرفض الآخر ودلالته أي مبدأ التعدد والتنوع بهدف الهيمنة على جميع الميادين الحياة الاقتصادية والسياسية والذوقية والفكرية والسلوك مثلا: على المستوى الاقتصادي، تحول العالم إلى سوق مفتوح.

أما من الناحية الثقافية، فهي تعمل على فرض ثقافة عالمية تقيد من خلالها سلوك الأفراد والجماعات والدول والأفكار والأخلاق، وبمعنى أدق إلغاء هوية الآخر الوطنية

الدينية والاجتماعية وجعله يسبح في المجهول، وتحويل هذا التعدد وهذا التنوع إلى واحدية. وهكذا تعمل عملها في تفكيك أو بشكل أدق تحطيم المبادئ الأساسية التي تقوم عليها المجتمعات خاصة المجتمع العربي والإسلامي الذي يملك من القيم ما لا يملكها مجتمع آخر.

إلى الجانب الآخر من العوامل فساد الترقي التربوي.

ب- فساد الترقي التربوي

إن التربية أفهوم متشبع بخصائص ثقافية واجتماعية التي تشكل الأنا وتهدف أساسا إلى تأصيل روح الانتماء إلى الوطن. وقد أولى لها الاهتمام أفلاطون، الذي كرس حياته وفكره لإعادة الاعتبار وإرساء سلم القيم لدي المواطن اليوناني لأنه كان يدرك أن المواطنة لا تتحقق في عالم يضيع فيه النسق الفكري الثقافي للشخص، ونقصد بذلك كل ما يتعلق بالقيم والمعارف (المضمون التربوي يتكون أساسا من معارف وقيم)(٥).

إذا لاحظنا المقررات التربوية التي جاء بها عامل الإصلاح فإنها تحتوي من المحتوى والمضمون اللذان لا يمكن غض الطرف عنهما، إلا أن النظرة النقدية تستوحي من هذا المضمون إهداراً للدلالة والمعنى لهذا الرقم ألا وهو الإنسان وبوصف دقيق المواطن. فبدلاً من إنشاء بناء متكامل أصبح موضوعا في معادلة رقمية. هذه الحداثة التي أريد لها أن تكون أساسا لتحقيق هوية الموطنة وحتى أن هذا الخطاب السياسي يوجه على أساس أن النجاح الرقمي هو قمة التطور.

لكننا لا يمكن لنا تفكيك البنية الاجتماعية إلى عنصر واحد ألا وهو التربية والمنظومة التربوية وإنما علينا مراعاة الأجزاء الأخرى الاقتصادية والسياسية والأخلاقية وغيرها التي تلعب دورا لا يقل أهمية عن سابقيها.

ثالثاً: سبل معالجة معوقات المواطنة

ومن سبل معالجة معوقات المواطنة، الحفاظ على حد أدني من عدم تدخل الدولة في حياة المواطنين وأن تسعى دائمًا إلى حماية هذا الحد الأدنى من الانتهاك وتوسعه باستمرار. ومن جهة أخرى فإن ما يؤدي إلى تحقيق المواطنة، السعي المشترك بين المواطنين نحو تحقيق المصلحة العليا والخير العام الذي يستهدف كافة المواطنين، فطالما أن انتماء كل مواطن موجه نحو الدولة والمجتمع وليس نحو فئة معينة أو عائلته وعشيرته أو نحو قريته أو غيرها، فإن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى توجيه العمل بشكل جماعي نحو المصلحة المشتركة والخير العام، بمعنى أن الانتماء والولاء للدولة والمجتمع وليس لغيرها سيؤدي بالضرورة إلى الإيمان بالخير العام والمصلحة المشتركة للجميع، يقول جون جاك روسو (إن الإنسان كائن سياسي، لا يعبر عن مصلحته الخاصة وإنما على المصلحة العامة، وهذه الأخيرة لا تمثل ملخصا لمجموع المصالح الخاصة وإنما هي أوسع من ذلك)[٦].

فقديمًا في زمن المدينة الأثينية كان ولاء المواطن الأثيني مقصوراً على دولة المدينة فلم تُعرفُ ولاءات وانتماءات لغيرها، ولا أحد ينكر على الإطلاق بأن ديمقراطية أثينا هي الأثينا هي الأساس الأصلي لمفهوم الديمقراطية في عالم اليوم.

إن الإسلام كعقيدة وشريعة ينظر إلى المواطنة من زاوية أكثر عدالة وإنصافا، إذ لا يلغي الآخر ولو كان أقلية في مجتمع لأنه يكفل لها حرية الاعتقاد كاملة ويحمي أحوالها الشخصية، لأن الاختلاف من آيات الله قال تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ (٢٢)﴾ سورة الروم الآية ٢٢.

ومن الأمثلة على ذلك: النظام الإسلامي لا يجبر الأقليات على تشريع يمس عقيدتهم، فالإسلام يحرم شرب الخمر على المسلمين، ويعاقب الشارب عقوبة خاصة،

لكن في حالة وجود أقليات تبيح عقائدها لها شرب الخمر، فإن الإسلام لا يعاقب هذه الأقليات.

ومن خلال هذا المثال وغيره من الأمثلة تبين أن الإسلام يعير الاهتمام لأدق المشاعر الوجدانية لمعتنقي الديانات الأخرى، لا في الأحوال الشخصية فحسب ولكن كذلك في كل ما بالتشريع الجنائي والمدني والتجاري، وهذه بمثابة أعلى الدرجة لا يبلغها أي تشريع على الأرض، وهذا بالنسبة لغير المسلم فما بالنا في المسلم الذي يستوحي حقوقه وواجباته من النص (القرآن والسنة). إن الإسلام يرعى شؤون الفرد كمواطن منذ ولادته حتى انتقاله إلى رحمة الله.

الخاتمة:

إن المواطنة من مكونات الوجود البشري، مهما كانت السلالة أو العرق الذي ينتمي إليه هذا الإنسان أو اللغة التي يتكلم بها. ولذا على المؤسسات المختلفة الاجتماعية والمجتمعية أن ترعى شئون المواطنين من أجل المحافظة على هذا الوجود، كوجود فيزيقي وحضاري وثقافي. ونحن كعرب نملك من الإمكانيات والقدرات ما يؤهلنا بسهولة لتحقيق هذه الغاية، التي فرطنا فيها كثيرا.

قائمة المراجع

١ – د. علي الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلاد العربية، اللقاء السنوي العاشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ٢٠٠١.

٢ – http://fr.wikipedia.org

٣ – نقلا عن ملحم قربان قضايا الفكر السياسي دار الكتاب، ط١ ، بيروت ١٩٨٢، ص٤٥.

٤ – مؤسس البوذية، وهي ديانة نشأت في الهند (القرن ٦ق.م) ولها انتشار واسع حاليا في الهند والصين على وجه الخصوص، من تعاليم هذه الديانة التيسير بالخلاص من الألم عن طريق ترك الرغبة وتحقيق التنوير الأعلى الذي يعرف بالنرفانا.

٥ – د. رجا بهلول، التربية والديمقراطية، ط١، ١٩٩٧ ص ٣١

٦ – جون جاك روسو، العقد الاجتماعي ص٨٦

جرائم القتل العمد بين انتهاك الحق في الحياة ومجتمع المخاطر: دراسة استطلاعية في المجتمع المصري خلال الألفية الجديدة

د/ هاني خميس أحمد عبده

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

تمهيد :

تعد حقوق الإنسان Human Rights من أبرز المظاهر السياسية للعولمة في عصرنا الحالي وذلك من خلال الاهتمام بها ودعمها وتعزيزها وكذلك رصد الانتهاكات التي يمكن أن تتعرض لها داخل المجتمعات الإنسانية، كما تتباين أنماط تلك الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الإنسان داخل مجتمعه بدءًا من الحقوق السياسية والمدنية، ومرورًا بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، وانتهاءً بالحقوق الثقافية.

ويجسد الحق في الحياة Right of Life أبرز الحقوق المدنية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، ولقد تم التأكيد على هذا الحق في الأديان السماوية والإعلانات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان وكذلك في الدساتير والقوانين الوطنية، فعلى سبيل المثال يشير " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (١٩٤٨) في المادة (٣) "إلى أنه لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه"، كما يجسد الدستور المصري أهمية هذا الحق وذلك في المادة (٤٢) "بأنه لا يجوز إيذاء الإنسان بدنيًا أو معنويًا".

ويرتبط الحق في الحياة "بالأمن الإنساني" Human Security والذي تم تعريفه – طبقًا لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٩ والصادر عن البرنامج الإنمائي للأمم

المتحدة (UNDP) – بأنه "تحرر الإنسان من التهديدات الشديدة والمنتشرة والممتدة زمنيًا والواسعة النطاق والتي تتعرض لها حياته وحريته"[1]، وفي ضوء هذا التعريف يمكن القول بأن انعدام أمن الإنسان إنما ينجم عن تهديدات ومخاطر يمكن أن يتعرض لها الإنسان داخل المجتمع الذي يعيش فيه.

ولقد أشار عالم الاجتماع الألماني "أولريتش بيك" Ulrich Beck إلى ما أسماه "مجتمع المخاطر" Risk Society والذي يقصد به "التغيرات الحديثة التي طرأت على المجتمعات العربية وأيضًا طبيعة التأثيرات السلبية الخاصة بالنواحي الصحية والاقتصادية والثقافية وكذلك البيئة والمرتبطة بالتقدم الاجتماعي بصفة عامة والإنتاج العلمي والتكنولوجي بصفة خاصة".

وتتباين تلك المخاطر بدءًا من المخاطر البيئية والصحية ومرورًا بالمخاطر الاقتصادية وانتهاءً بالمخاطر الاجتماعية والتي تتمثل في تدهور مستويات الأمان الشخصي وارتفاع معدلات الجريمة. واستنادًا إلى ما سبق تشكل جرائم القتل العمد إحدى المخاطر الاجتماعية التي قد يتعرض لها الإنسان داخل المجتمع وبالتالي تعد بمثابة انتهاكًا لحقه في الحياة، ومن هنا تبدو الأهمية النظرية للبحث من خلال تحليل ودراسة جرائم القتل العمد دراسة متعمقة في ضوء التعرف على حجم انتشارها داخل المجتمع المصري، والخصائص الديموجرافية لمرتكبيها، وأهم الآليات المستخدمة لتنفيذ هذا النشاط، وكذلك عوامل ارتكاب هذا النشاط الإجرامي، وبهذا يمكن إثراء علم اجتماع الجريمة بهذا النمط من البحوث، كما تكمن الأهمية التطبيقية للبحث في توفير معلومات وأساس موضوعي يمكن أن تنهض عليه سياسات مواجهة هذا النمط من الجرائم داخل المجتمع المصري.

وهكذا يهدف بحثنا الحالي إلى الإجابة على عدد من التساؤلات الآتية:

١ – ما ملامح السياق المجتمعي الذي يساعد على انتشار جرائم القتل العمد؟

٢ – ما حجم جرائم القتل العمد داخل المجتمع المصري، للتعرف على ما إذا كانت تسير في اتجاه النمو أم الارتداد؟.

٣ – ما الخصائص الديموجرافية لمرتكبي تلك الجرائم؟

٤ – ما العوامل وراء ارتكاب جرائم القتل العمد؟

٥ – ما آليات تنفيذ تلك النوعية من الجرائم؟

وسوف نستند في إجاباتنا على التساؤلات السابقة إلى منهج إعادة التحليل ومراجعة التراث والدراسات السابقة وتحليل البيانات الجاهزة الواردة في تقرير الأمن العام لوزارة الداخلية حول جرائم القتل العمد خلال الفترة من عام ٢٠٠٠ – ٢٠٠٨.

وبناءً على ما سبق فإنه سوف يتم تقسيم البحث إلى محاور عدة، ويجئ المحور الأول ليلقي الضوء على مفهوم الحق في كما يبين المحور الثاني العولمة ومجتمع المخاطر وذلك في إطار رؤى وتصورات كل من جيدنز وبيك، ويهتم المحور الثالث بالاجابة على تساؤل رئيسي مؤداه: كيف تشكل جرائم القتل العمد انتهاكًا للحق في الحياة؟ ولذلك جاء هذا المحور للإشارة إلى أركان القتل العمد، ويبرز المحور الرابع الأطر النظرية المفسرة لجرائم القتل العمد من خلال الاستناد إلى مفهوم رأس المال الاجتماعي كما خصص المحور الخامس لتوضيح ملامح جرائم القتل العمد في المجتمع المصري وذلك بدءًا من التوزيع الجغرافي لتلك الجرائم وحجمها ومرورًا بالخصائص الديموجرافية لمرتكبي تلك الجرائم (النوع والسن والمهنة والحالة التعليمية) والخصائص الإجرائية والتي تضمنت مكان ارتكان الجريمة والوسيلة المستخدمة، وانتهاءً بتوضيح دوافع ارتكاب تلك النوعية من الجرائم ونختتم البحث بتقديم النتائج العامة ودلالاتها النظرية والتطبيقية.

أولاً: الحق في الحياة؛ قراءة في المفهوم:

تعد حقوق الإنسان Human Rights من أبرز المظاهر السياسية للعولمة في عصرنا الحالي وذلك من خلال الاهتمام بها ودعمها وتعزيزها وكذلك رصد الانتهاكات التي يمكن أن تتعرض لها داخل المجتمعات الإنسانية، كما تتباين أنماط تلك الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الإنسان داخل مجتمعه بدءًا من الحقوق السياسية والمدنية، ومرورًا بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية وانتهاءً بالحقوق الثقافية.

ويجسد الحق في الحياة Right of life أبرز الحقوق المدنية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان ويقصد بالحق في الحياة - كما تشير موسوعة ويكبيديا Wikipedia - بأن للإنسان مجموعة من المطالب والاحتياجات التي يجب الحافظ عليها ومن تلك المطالب حمايته من الاخطار أو المخاطر والتي من شأنها قد تؤثر على حقه في الحياة ومثال ذلك تعرض الإنسان لجريمة قتل بواسطة إنسان آخر(٢).

وهكذا يعد الحق في الحياة حق أساسي للفرد ومطلب رئيسي له ، إذ لا يجوز أن تتعرض حياة الفرد لأي شكلن أشكال الاعتداء والتي من شأنها يمكن أن تتسبب في انتهاك هذا الحق من خلال أنشطة إجرامية قد تؤدي إلى إنهاء حياة الفرد بفعل القتل العمد من جانب الآخرين.

ولقد تم التأكيد على الحق في الحياة في الأديان السماوية والإعلانات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان وكذلك في الدساتير والقوانين الوطنية، فعلى سبيل المثال يشير "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (١٩٤٨) في المادة (٣) "إلى أنه لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه" وكذلك تشير المادة (٦) في الجزء الثالث من "العهد الدولي الخاص بالحقوق المدينة والسياسية" - الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦ - إلى أن "الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان، وعلى القانون أن يحمي هذا الحق، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفًا". كما يبرز

الدستور المصري أهمية هذا الحق وذلك في المادة (٤٢) بالإشارة إلى أنه "لا يجوز إيذاء الإنسان بدنيًا أو معنويًا".

ويرتبط الحق في الحياة بالأمن الإنساني Human Security والذي تم تعريفه – طبقًا لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٩ والصادر عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة (UNDP) – بأنه "تحرر الإنسان من التهديدات الشديدة والمنشرة والممتدة زمنيًا والواسعة النطاق والتي تتعرض لها حياته وحريته"[٣] وفي ضوء هذا التعريف يمكن القول بأن انعدام أمن الإنسان إنما ينجم عن تهديدات ومخاطر يمكن أن يتعرض لها الإنسان داخل المجتمع الذي يعيش فيه، وهذا ما سوف نتناوله تفصيلاً في المحور التالي.

ثانياً: العولمة ومجتمع المخاطر:

في البداية نطرح تساؤلاً رئيسيًا مؤداه: ماذا يقصد بالعولمة Globalization؟ إن العولمة تشير في أبسط معانيها إلى العمليات التاريخية التي قامت خلال القرون الأربعة أو الخمسة الماضية بالربط بين الأجزاء المختلفة من العالم في إطار نسق واحد من العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية، وبينما استمرت هذه العمليات لبعض الوقت، فلقد تعاظمت أهميتها منذ الحرب العالمية الثانية، وكنتيجة مترتبة على التطورات السريعة والمتزايدة التي حدثت في مجال السياسة والثقافة والاتصالات ووسائل النقل، وكذلك تأسيس سوق رأسمالي عالمي وتوزيع القوى العاملة على مستوى العالم وظهور الشركات متعدية الجنسيات Transnational Corporations، أصبح العالم اليوم بمثابة قرية صغيرة وهذا إنما يعني أنه تم ضغط الزمان والمكان في إطار ما أطلق عليه "جيدنز" Giddens اسم عصر الحداثة المتأخرة Late Modern كنتيجة مترتبة على العولمة[٤].

فلقد دخل العالم المعاصر مرحلة جديدة وهذا ما عبر عنه بوضوح "كلاوس أوفه" C.Offe – أحد منظرو الرأسمالية – عندما وصف المرحلة التي نعيش فيها الآن بأنها تمثل مرحلة "الرأسمالية غير المنظمة" Disorganized Capitalism والتي لا تخضع لضوابط وقوانين محددة، فتلك الرأسمالية إنما تهتم بإيجاد أسواق عالمية وتسعى إلى صياغة قواعد قد تعلو على نظم الدولة وتهدد استقلالها وسيادتها، كما تهتم بإيجاد أشكال جديدة من التخصص وتقسيم العمل وما يصاحب ذلك من تخفيف الضوابط القانونية على الأسواق وحركة العمل والتجارة ونمو النزعات الاستهلاكية وخضوع الأفراد لنظم ثقافية متناقضة(٥).

وإذا كانت العولمة على نحو ما سبق ذكره تعني في جوهرها أن يكون العالم مفتوحًا كمجال حيوي واقتصادي وثقافي ويسير وفق قواعد ومعايير السوق، فمن الطبيعي أن ينتج عن ذلك تداعيات ومخاطر ولقد أشار في هذا الصدد عالم الاجتماع الألماني "أولرتيش بيك" Ulrich Book إلى ما أسماه "مجتمع المخاطر" Risk Society والذي قصد به "التغيرات الحديثة التي طرأت على المجتمعات الإنسانية وأيضًا طبيعة التأثيرات السلبية الخاصة بالنواحي الصحية والثقافية وكذلك البيئية المرتبطة بالتقدم الاجتماعي بصفة عامة والإنتاج العلمي والتكنولوجي بصفة خاصة"(٦).

وإذا تساءلنا عن طبيعة المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها المجتمعات الإنسانية، فإنه يمكن أن نقسمها – على حد قول بيك – إلى عدد من الفئات وهي على النحو التالي(٧):

١ – المخاطر البيئية، وتتمثل في الاحتباس الحراري وغياب التنوع البيئي وثقب الأوزون.

٢ – المخاطر الصحية ، وتشمل الأخطار الصحية المترتبة على المواد الغذائية التي تعرضت لتغيرات وراثية، وكذلك انتشار أمراض السرطان وأيضًا المخاوف الخاصة بالأمن الغذائي وجنون البقر.

٣ - المخاطر الاقتصادية وتتضمن ارتفاع معدلات البطالة وتدهور مستويات الأمان الوظيفي.

٤ - المخاطر الاجتماعية؛ ومثال ذلك تدهور معدلات الأمان على المستوى الشخصي وارتفاع معدلات الجريمة.

ومن منظور "بيك" تعد تلك المخاطر بمثابة الآثار السلبية أو التكاليف المترتبة على المسار التطوري الخاص أو نمط الحداثة الذي يميز المجتمعات الإنسانية وتتمثل وجهة نظره في أن التكاليف المترتبة على الحداثة تزيد كثيراً عن الفوائد الخاصة بها وكما يرى "بيك" فإن مجتمع المخاطر إنما يعني فترة زمنية يسود خلالها حالة من النقاش والجدل الاجتماعي[٨].

أما عن طبيعة تلك المخاطر السابقة، فإنه يمكن القول بأنها تتسم بالأهمية عند إدراكها وذلك للأسباب التالية:[٩]

(أ) غالبًا ما تتسم آثارها بأنها غير ملموسة وبعيدة المدى.

(ب) تتسم بالشك وعدم القدرة على التنبؤ، وبالتالي يكون من الصعب التأمين ضدها.

(ج) غالبًا ما تكون غير معروفة، حيث أن هؤلاء الأفراد الذين يتعرضون لخطر ما، غالبًا ما يكونون غير مدركين لذلك.

وربما يجسد لنا مجتمع المخاطر - على النحو السابق ذكره طبقًا لرؤية بيك - حالة من التفكك الاجتماعي Social Disorganization في مقابل التنظيم الاجتماعي Social Organization أو النظام الاجتماعي Social Order، ولكن قبل أن نشير إلى تلك الحالة ينبغي أن نوضح بأن النظام الاجتماعي إنما يعني حالة من الاستقرار والثبات والتماسك الاجتماعي والتي تتميز بمجموعة من الخصائص التمثلة في الاشتراك في مجموعة من القيم الجماعية والمعايير العامة والتي تخلق حد أدنى من التفاهم المشترك

وكذلك الشعور الجمعي الذي يدفع الفاعلين الأفراد نحو الأخذ في الاعتبار مصالح الآخرين أثناء سعيهم لتحقيق مصالحهم الشخصية، بالإضافة إلى سيادة مناخ التنافس الذي يؤدي إلى مزيد من قدرة النسق على أداء وظائفه بكفاءة وفعالية، وإذا ما استطاع النسق أن يسير وفقًا لتلك الخصائص السابقة، فإنه سوف يحقق درجة عالية من التكيف مع البيئة التي يعيش بداخلها[١٠].

وفي المقابل هناك حالة التفكك الاجتماعي والتي يمكن الاستدلال عليها من خلال مؤشرات عدة تتمثل في فشل المجتمع في تطوير حد أدنى من الإجماع على القيم وتهديد الروح الجماعية وسيادة الصراع، ويمكن القول أنه في مثل تلك الأوضاع يفشل النسق في تكيفه مع البيئة وفي خلق نظم وروابط جمعية، ومن ثم الفشل في تحقيق حالة الاستقرار والثبات، ويؤدي ذلك إلى عدم تكامل النظم الاقتصادية والسياسية وكذلك ضعف الروابط الاجتماعية ومؤسسات التنشئة الاجتماعية وعدم قدرتها على الأداء الفعال[١١].

وفي ضوء ما سبق يمكن القول بأن تلك المخاطر والتحولات التي طرأت على المجتمعات ومن ثم تأثر بها الأفراد، إنما تفرض على الفرد إعادة تنظيم بنائه النفسي، فهذا البناء لم يعد مرتبطًا بالجماعة والشعور الجمعي الذي كان يتم توارثه عبر الأجيال، بل أصبح على الفرد أن يعيد اكتشاف نفسه باستمرار وأن يعيد تشكيلها. فلقد أصبح الفرد في مرحلة الحداثة المتأخرة منعزلاً عن جماعته وشاعراً بالقلق وعدم الأمان داخل مجتمعه، فالذات الإنسانية أصبحت تشكل وتعيد صياغة عالمها على نحو جديد، حيث تبددت من حولها ما تبقى من أسس ومبادئ العلاقات الاجتماعية الأصيلة[١٢] وأصبحت تعيش في مجتمع مليئ بالمخاطر والتهديدات على النحو الذي أشار إليه "بيك" واستناداً لما سبق قد تشكل جرائم القتل العمد إحدى المخاطر الاجتماعية التي قد يتعرض لها الإنسان داخل المجتمع وهذا ما سوف نركز عليه في بحثنا الحالي.

ثالثاً: القتل العمد وانتهاك الحق في الحياة؛ مدخل نظري:

نحاول في هذا المحور أن نجيب على تساؤلات عدة مؤداها: ماذا يقصد بالقتل العمد؟ ما أنماط القتل؟ كيف تشكل جرائم القتل العمد انتهاكًا للحق في الحياة؟

في البداية يشير القتل العمد Homicide إلى إزهاق روح إنسان قصداً وبغير حق بفعل إنسان آخر[١٣] فالقتل العمد يشير إلى الحالات التي يتعرض من خلالها المرء للقتل من جانب شخص آخر والتي يحدد من خلالها النظام القانوني تلك الحالات باعتبارها جريمة وسلوك خاطئ؛ Wrongful وغير قانوني Unlawful وغير قابل للتبرير Not Justifiadle[١٤].

وفي ضوء التعريف السابق يتبيت لنا بأن جرائم القتل العمد قد تم تحديدها بصفة خاصة باعتبارها بمثابة اعتداءات شخصية وأفعال موجهة ضد شخص آخر والتي تختلف عن تلك الأنشطة التي تحدث خارج سياق الحروب والنزاعات المسلحة أو إذا كانت تحدث بغرض الدفاع عن الذات أو قتل شخص ما أثناء ارتكابه جريمة أخرى[١٥].

ويتبين لنا فيما سبق بأن هناك أنماط للقتل ومنها القتل العمد والقتل المباح والقتل المعذر وذلك تبعً للظروف الملابسة للفعل، ويعد القتل مباحًا إذا كان قانونياً كقتل الجلاد للمحكوم عليه بالطرق القانونية كما يعتبر معذراً Excusable إذا وقع نتيجة دفاع مشروع أو سهواً وبغير قصد أو رافقه سبب يشفع للفاعل أمام القانون ويبرر إعفاءه من العقوبة[١٦].

وللإجابة على التساؤل الذي مؤداه كيف تشكل جرائم القتل العمد انتهاكًا للحق في الحياة، ربما نستطيع أن نجيب على ذلك من خلال الإشارة بصورة موجزة إلى أركان القتل العمد والتي تتلخص في ثلاث جوانب وتتمثل في صفة المجني عليه، والجانب المادي، والجانب المعنوي، وسوف نتناولهم بصورة موجزة على النحو التالي:

١- الجانب الأول - صفة المجني عليه:

يقصد بالقتل العمد - كما سبق الإشارة - إزهاق روح إنسان، ولذا يفترض أن يكون المجني عليه حيًا وقت قيام الجاني (الفاعل بنشاطه الإجرامي، بمعنى إذا كان المجني عليه قد فارق الحياة قبل إتيان الفعل، فإن جريمة القتل لا تقوم لفقدان جانب من جوانبها، فالقتل لا يقع إلا على إنسان، فلو كان محل الجريمة حيوانًا تكون من جرائم المال والمجني عليه فيها هو صاحب الحيوان، كما لا يعتبر الجنين في أحكام القتل إنسانًا فإعدامه قبل مولده الطبيعي لا يعد قتلاً، وإنما يعد إجهاضًا لحامل[١٧].

٢- الجانب المادي:

ويقوم هذا الجانب على ثلاثة عناصر[١٨]:

(أ) فعل الاعتداء على الحياة؛ ويعد هذا الفعل بمثابة سلوك من شأنه إحداث وفاة المجني عليه.

(ب) النتيجة التي تتمثل في وفاة المجني عليه؛ إذ تعد وفاة المجني عليه بمثابة النتيجة الإجرامية في القتل وبهذه النتيجة يُستكمل الجانب المادي فإذا لم تحدث الوفاة على الرغم من ارتكاب فعل الاعتداء على الحياة وتوافر القصد، تكون المسئولية اقتصرت على الشروع في القتل.

(ج) علاقة السببية بين الفعل والنتيجة؛ أي يتعين لاستكمال الجانب المادي لجريمة القتل أن تكون هناك علاقة سببية بين الفعل والنتيجة.

٣ - الجانب المعنوي:

يتجسد الجانب المعنوي في القصد الجنائي في جريمة القتل والذي يقوم على عنصرين هما[١٩]:

(أ) العلم بأركان جريمة القتل؛ إذ يجب أن يعلم الفرد (الجاني) أن اعتداءه منصب على إنسان حي، كما يجب أن يعلم الجاني أن نشاطه يمثل اعتداء على المجني عليه، أي أن يعلم أن من شأن فعله إزهاق روح المجني عليه، فإذا ثبت جهله، فإن ذلك ينفي القصد الجنائي لديه، فعلى سبيل المثال من ينظف سلاحًا وهو يجهل وجود عيار به لا يعد قاتلاً عمدًا، إذا ترتب على فعله انطلاق العيار وإزهاق روح من أصيب به.

(ب) إرادة الفعل والنتيجة؛ يجب أن تتجه إرادة الجاني إلى فعل الاعتداء على حياة المجني عليه، فإذا لم تتجه الإرادة إلى الفعل لأنه كان نتيجة إكراه فلا يتوافر القصد الجنائي فعلى سبيل المثال من يدفع شخص آخر بعنف فيسقط على طفل فيموت، لا يعد جريمة قتل، وذلك لأن القصد الجنائي لم يتوافر لدي الشخص الذي سقط ذلك أن إرادته لم تتجه إلى السقوط على الطفل والتسبب في إحداث الوفاة على هذا النحو.

وفي ضوء العرض السابق لجوانب وأركان القتل العمد يتبين لنا بأن هذا النشاط الإجرامي من شأنه انتهاك حق الإنسان في الحياة وذلك لأن هذا النشاط إنما يستهدف الإنسان الحر الذي يعيش داخل مجتمعه وأن الفاعل أو الجاني يقوم بهذا النشاط بإرادته الحرة وعلمه بأن ما يقوم به شأنه إزهاق الروح.

كما يمكن القول بأن الإنسان الذي يتعرض لهذا النشاط الإجرامي إنما يجسد لنا بأن ثمة مخاطر أصبحت تحيط بالإنسان داخل مجتمعه وهذا ما يدعم فرضية بيك حول مجتمع المخاطر وذلك بقوله بأن ثمة مخاطر عدة تحيط بالإنسان وكان من بينها

المخاطر الاجتماعية والتي تمثلت في تدهور معدلات الأمان وارتفاع معدلات الجريمة داخل المجتمعات الإنسانية ومن بينها جرائم القتل العمد.

وتبدو خطورة تلك الجرائم من جانبين، أما الجانب الأول فيتعلق بملامح تلك الجرائم التي تستهدف الإنسان بصورة مقصودة وكذلك الرغبة في حدوث الضرر وإلحاق الأذى بالفرد وإزهاق روحه بغرض تحقيق منفعة شخصية - قد تكون مادية أو معنوية - أو بقصد الرغبة في إحداث الضرر فقط من أجل الشعور بالمتعة من خلال الاستمتاع بالمعاناة التي يتسبب الفرد (الجاني) في إحداثها بالنسبة للمجني عليه وأيضًا قد يكون هذا النشاط بدافع إحداث نوع من الفتنة وزعزعة الاستقرار داخل المجتمع[٢٠].

ويتجسد الجانب الثاني والمتعلق بمرتكبي تلك النوعية من الجرائم إذ يتسمون بالعنف وينظر إليهم على أنهم ليسوا بشرًا بل شواذًا لا يمكنهم الحياة بصورة طبيعة داخل نطاق الوجود الإنساني، كما ينظر إليهم على أنهم بمثابة مجموعة تجردت من طابعها الإنساني[٢١].

رابعًا: الأطرات لنظرية المفسرة لجرائم القتل العمد:

يوجد العديد من النظريات والمداخل والأطر النظرية داخل تراث العلم الاجتماعي والتي تهتم لدراسة وتحليل وتفسير الظواهر الإجرامية والأنشطة داخل المجتمعات الإنسانية، واتساقًا مع طبيعة النشاط الإجرامي الذي نهتم بدراسته (القتل العمد) وللإجابة على تساؤلات البحث، فإنه يمكن القول بأنه سوف يتم الاستعانة بمفهوم رأس المال الاجتماعي كإطار تصوري للبحث يساعدنا على فهم وتفسير جرائم القتل العمد، ولكن هذا الاختيار يثير في الأذهان تساؤلاً رئيسيًا مؤداه: لماذا يعد هناك ارتباط أو

ربط بين رأس المال الاجتماعي والجريمة بصفة عامة والقتل العمد بصفة خاصة؟ وتجدر الإشارة إلى أنه قبل الإجابة على هذا التساؤل سوف نوضح بصورة موجزة المقصود بهذا المفهوم.

في البداية يجب أن نشير إلى أن هناك العديد من التعريفات التي طرحت حول هذا المفهوم إذ يقصد برأس المال الاجتماعي - طبقًا لتعريف "بيير بورديو" Pierre Bourdieu بأنه بمثابة مجموعة الموارد الممكنة التي توافر للشخص بفضل حيازة شبكة من العلاقات الاجتماعية مع أفراد المجتمع، حيث تنطوي هذه العلاقات على منظومة من القيم تأتي في مقدمتها مشاعر الاحترام والتعاون والثقة المتبادلة[٢٢].

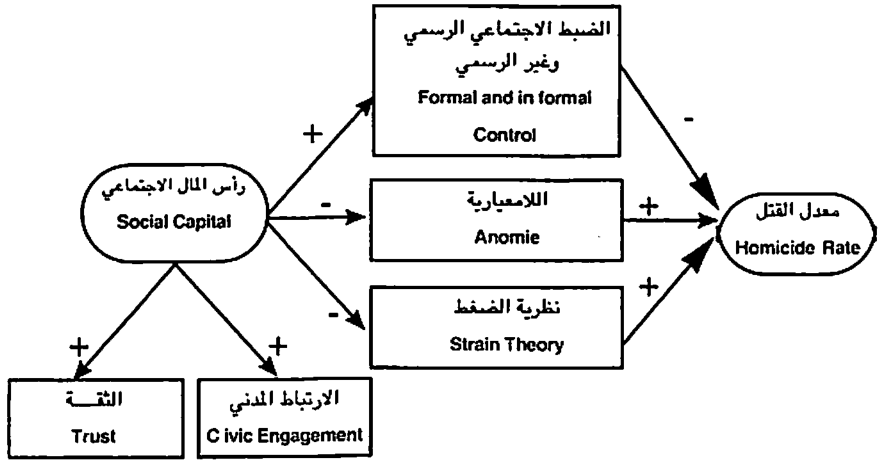
كما يشير "بوتنام" Putnam إلى أن رأس المال الاجتماعي إنما يتجسد في ضوء المشاركة في التنظيمات الاجتماعية والاشتراك في المعايير وتبادل الثقة وبالتالي تيسير الفعل والتعاون فيما بين الأفراد من أجل المنفعة المتبادلة، وهذا المدخل عمليًا إنما يجذب الانتباه إلى مستوى الارتباط المدني ودرجة الثقة الشخصية، فالبيئة الاجتماعية التي يسودها الثقة إنما تفرض حقوق والتزامات وفي ضوء ذلك نتوقع حماس الأفراد داخل المجتمع للعمل سويًا من أجل يتحقيق أهداف مشتركة فيما بينهم[٢٣].

كما يختلف رأس المال الاجتماعي عن رأس المال المادي في أنه لا يتجسد في شكل مادي، كما يختلف عن رأس المال البشري Human Capital في أنه لا ينبثق من الخصائص الشخصية، بل على العكس فإنه يتجسد في العلاقات فيما بين الأشخاص وبالأخص العلاقات الاجتماعية التي تمكن الأفراد من التعاون فيما بينهم لإنجاز وتحقيق الأهداف.

وهكذا ينظر إلى رأس المال الاجتماعي بصورة عامة على أنه بمثابة رصيد من العلاقات الاجتماعية ذات الطابع التعاوني Cooperative Social Relationships التي تسهل تحقيق الأهداف الجماعية ويتجسد في الارتباط المدني Civic Engagement والثقة فيما بين الأفراد Interpersonal Trust[٢٤].

أما عن العلاقة بين رأس المال الاجتماعي والجريمة، فإنه يمكن القول بأن الكثير من الباحثين أشاروا إلى أن استنزاف رأس المال الاجتماعي قد يؤدي إلى العديد من الأنشطة الإجرامية والمشكلات الاجتماعية، وعلى سبيل المثال ذهب بوتنام إلى أنه من الآثار السلبية لانخفاض أو تدهور أو تراجع رأس المال الاجتماعي في الولايات المتحدة ارتفاع معدلات الجريمة، إذ أشار إلى أن الولايات التي سجلت معدلات مرتفعة في جرائم القتل، إنما سجلت في المقابل نسب أقل في مؤشر رأس المال الاجتماعي من خلال الارتباط المدني والسياسي وحجم النشاط التطوعي ومستوى الثقة الاجتماعية، ويوضح بوتنام بأن ثمة علاقة عكسية بين رأس المال الاجتماعي والجريمة(٢٥).

وإذا كان بوتنام أشار - على النحو السابق - بأن هناك ارتباط بين رأس المال الاجتماعي والجريمة وبالأخص جرائم القتل العمد، فإنه يمكن القول بأن هذا الارتباط إنما يتجسد من خلال تطبيق ثلاث نظريات سائدة في العلم الاجتماعي بصفة عامة وعلم الاجتماع بصفة خاصة، ونقصد بذلك نظرية التفكك الاجتماعي Social Disorgan-ization Theory واللامعيارية Anomie ونظرية الضغط أو المشقة Strain Theory، وقبل أن نتناول تلك النظريات بشيء من التفصيل، سوف نقوم بعرض هذا الشكل التوضيحي لإبراز العلاقة بين رأس المال الاجتماعي - في ضوء النظريات الثلاث - والقتل العمد(٢٦).



ففي البداية يشير أنصار نظرية التفكك الاجتماعي إلى أن سمات البيئات الحضرية مثل التركيب العرقي والأثني Racial & Ethnic Composition والتنقل السكاني Residential Mobility أو الحرمان الاقتصادي وتدهور المستويات المعيشية يمكن أن يؤدي إلى ارتفاع معدلات التفكك الاجتماعي داخل المجتمعات المحلية والذي يشر بدوره إلى عدم قدرة تلك المجتمعات على دعم القيم العامة وتعزيز الضبط الاجتماعي بصورة فعالة(٢٧).

فالفقر وعدم التجانس Heterogenity وزعزعة الاستقرار والكثير من السمات أو الخصائص البنائية للمجتمعات الحضرية الفقيرة إنما يؤديان إلى تعويق الاتصال وإعاقة الوصول إلى قيم مشتركة وبالتالي معدلات الجرائم داخل تلك المجتمعات وكما يشير أنتوني جيدنز في نظريته لتشكيل البنية Theory of Structuration إلى الدور الثنائي والتبادلي للقوى الثقافية والبنائية، وكذلك كما أوضح كل من مارينو بروس Mari- no Bruce وزملائه إلى أن المجتمع الذي يتزايد بداخله معدلات الحرمان الاقتصادي وسيادة الأوضاع المعيشية السيئة غير الإنسانية إنما يؤثران على مستويات العنف داخل المجتمع، كما أشارت العديد من الدراسات والبحوث إلى أن المجتمعات المفككة

بنائيًا إنما تؤدي إلى ظهور أنساق قيمية وثقافية واتجاهات من شأنها أن تساهم في انتشار الجريمة أو على الأقل تزودنا بأساس للتسامح بشأن تلك الجرائم(٢٨).

كما يزعم كل من سامبسون وويلسون Sampson & Wilson بأن التفكك الأسري وانتشار البطالة إنما يساهمان في التفكك الاجتماعي والعزلة الاجتماعية وتأثير ذلك على عملية الاتصال واستمرار التفاعل مع الأفراد والمؤسسات التي يكون لها دور في المجتمع، فالعزلة الاجتماعية Social Isolation – على حد قول سامبسون وويلسون – إنما تحرم السكان من الموارد من خلال الاندماج في الشبكات الاجتماعية والتي تلعب دورًا في تعزيز التقدم الاجتماعي والاقتصادي لأفراد المجتمع، وبالتالي تزايد المخاطر داخل المجتمعات الإنسانية والتي من شأنها إضعاف القيم الثقافية التي تستخدم لتقييد أو منع العنف داخل الحياة اليومية، فالعنف ينظر إليه طبقًا لنظرية التفكك الاجتماعي على أنه بمثابة تبني ثقافة من جانب أفراد المجتمع لعوائق بنائية تكون نتيجة لتزايد المشكلات والمخاطر داخل المجتمعات المحلية، فعلى سبيل المثال قد يتبنى بعض السكان داخل تلك المجتمعات استراتيجيات بديلة تشمل العنف لإنجاز أهداف بدءًا من المنفعة المادية وانتهاءً بالحصول على الاحترام وجذب انتباه الأصدقاء(٢٩).

كما تشير نظرية التفكك الاجتماعي إلى أن عدم الاستقرار السكاني إنما يؤدي إلى تفكك جماعات الجوار Neighborhood(*) وبالتالي انتشار العنف والجريمة، فعلى سبيل المثال يمكن القول بأنه في ضوء التنقل المستمر، لا تصبح هناك علاقات اجتماعية دائمة ومستمرة، فالعلاقات الشخصية غير المستقرة أحيانا بارتكاب جريمة قتل(٣٠).

(*) تعد جماعة بمثابة جماعة أولية غير رسمية توجد داخل منطقة محدودة وتتميز العلاقات داخل أو فيما بين جماعة الجوار بأنها غير مباشرة ومترابطة ومستمرة ويسودها إحساس بالوحدة ٣٥٦. انظر: محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٠، ص ٣٠٢.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك العديد من الدراسات والبحوث التي حاولت أن تطبق نظرية التفكك الاجتماعي من خلال الربط بين تدهور الأوضاع الاقتصادية للمجتمعات المحلية وانخفاض المستويات المعيشية لأفراد تلك المجتمعات من جانب وارتفاع معدلات الجريمة من جانب آخر، فلقد أشارت مدرسة شيكاغو من خلال كل من كليفورد شاو Clifford Shaw وهنري مكاي Henry mckay بأن السمات البنائية للمجتمعات المحلية – على النحو الذي سبق ذكره – يكون لها دور في ارتفاع معدلات الجريمة في ضوء التأثير على الضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل المجتمع(٣١).

وفي ضوء العرض السابق لنظرية التفكك الاجتماعي، يمكن القول بأن تفسير بوتنام للارتباط القائم بين رأس المال الاجتماعي والجريمة قد بدا واضحاً بأن الجريمة تحدث في ضوء ضعف الضوابط الاجتماعية غير الرسمية وذلك لأنه في ضوء الخصائص البنائية للمجتمعات الحضرية – والتي سبق الإشارة إليها – تصبح جماعات الجوار غير قادرة على الارتباط بأشكال المراقبة والإشراف بصورة يمكن معها تقييد أو منع السلوك الانحرافي والأنشطة الإجرامية التي قد ترتكب من خلال الأفراد داخل المجتمع، كما أن العناصر الأساسية لرأس المال الاجتماعي – والمتمثلة في الارتباط المدني والثقة – إنما يرتبطان بالتنظيم الاجتماعي القوى، فعلى سبيل المثال إن المشاركة في أنشطة المجتمع المدني إنما تدعم الروابط فيما بين الأفراد وتشكل الأساس للضبط الاجتماعي غير الرسمي وبالتالي تقييد الأنشطة الإجرامية داخل المجتمعات الإنسانية، إذ يزعم بوتنام بأن الشبكات الاجتماعية إنما تشكل البنية التحتية لرأس المال الاجتماعي وهذا إنما يسمح بتعزيز المستويات الإيجابية للشباب من خلال السماح لهم بالدعم المادي والعاطفي(٣٢).

كما ربط بوتنام بين ارتفاع معدلات الجريمة وتراجع مستوى الثقة داخل الولايات المتحدة، فالولايات التي تتمتع بمستويات عالية من الثقة تنخفض فيها معدلات جرائم

القتل العمد، ويشير بوتنام إلى أن الجريمة يمكن أن تؤدي إلى تدهور رأس المال الاجتماعي وذلك من خلال دائرة شريرة Vicious Circle، فعلى سبيل المثال يمكن القول بأن المستويات المنخفضة من الثقة والتماسك يؤديان إلى ارتفاع معدلات الجريمة والتي تؤدي بدورها إلى انخفاض مستويات الثقة والتماسك فيما بين الأفراد، ولقد قدم الباحثون العديد من الحجج المنطقية وذلك بقولهم بأن المعدلات المرتفعة للجريمة إنما تقلل من مستوى الثقة الشخصية وضعف الشبكات الاجتماعية وكذلك تراجع معدلات المشاركة المحلية من جانب أفراد المجتمع(٢٣).

وهكذا تبدو أهمية الثقة ودورها داخل المجتمع من خلال التأكيد على أنها أصبحت ضرورية لخصائص المجتمع المعاصر والتي أصبحت تتميز بالتعقيد والشك والمخاطر، كما أصبح ينظر إليها لكونها الحقيقة الأساسية للحياة الاجتماعية، فالحياة الاجتماعية لا تستقيم بدون توافر عنصر الثقة، كما ينظر جيدنز إلى الثقة على أنها بمثابة الميكانيزم الذي يربط الأفراد من خلال اندماجهم في بناء موحد يخلو من الشك والخوف والقهر، بالإضافة إلى أهمية الثقة في استمرار الحياة الاجتماعية حيث تسمح لنا بالتعامل مع المخاطر المتأصلة في المجتمع الأساسي، فالثقة أصبح ينظر إليها على أنها بمثابة ميكانيزم للوقاية من المخاطر التي تحيط من خلال إمكانية اعتماد الأفراد على بعضهم البعض داخل المجتمع(٢٤).

وفي ضوء العرض السابق لنظرية التفكك الاجتماعي والتي أمكن من خلالها توضيح العلاقة بين رأس المال الاجتماعي – من خلال الارتباط المدني والثقة – والقتل العمد، فإن هناك اللامعيارية Anomie وعلاقتها برأس المال الاجتماعي.

وقبل أن نتناول مفهوم اللامعيارية يذهب دوركايم إلى أن المجتمع بمثابة نظام أخلاقي، ويرى أن الأفراد الذين يعيشون سوياً داخل المجتمع إنما يتفاعلون مع بعضهم البعض من خلال المعايير التي تكون بمثابة توقعات مشتركة أو قوى ملموسة

وواضحة كما يذهب دوركايم إلى أن المعايير Norms بمثابة حقائق اجتماعية Social Facts وهذا إنما يعني في مجمله ما يلي:[٣٥].

١ - تنشأ المعايير من خلال الحياة الاجتماعية Collecvtive Life، فالفرد الذي يعيش منعزلاً عن الآخرين، لا يمكنه إعداد نظام من المعايير، فتلك المعايير التي تحكم العلاقات بين الأفراد إنما تتكون من خلال العلاقات القائمة مع الآخرين أو من خلال نظام العلاقات الذي يربط بين الأفراد داخل المجتمع.

٢ - يتم فرض المعايير على الأفراد داخل المجتمع، وغالبًا ما ينظر إليها على أنها بمثابة قيد لا يمكن التخلص منها، حيث يتم تجسيدها في صورة سلوكيات تنظم العلاقات فيما بين الأفراد داخل المجتمع، وطبقًا لما قاله دور كايم "بأننا لسنا كائنات إنسانية تتسم بالفضيلة الأخلاقية" ولهذا فنحن بحاجة إلى تلك المعايير التي تنظم سلوكيات الأفراد بما يتفق مع القواعد السائدة داخل المجتمع.

٣ - يرى دور كايم أن الأنماط المعيارية بمثابة أجزاء من المجتمع وبالتالي من الممكن أن تتأثر بالأحداث أو التغيرات التي تطرأ على المجتمع، فقد تنهار هذه الأنماط أو قد لا تنتقل بشكل فعال إلى الأجيال الجديدة، ومن المحتمل أن تحدث هذه الأمور أثناء فترات التغير الاجتماعي السريع، وهذا الانهيار الذي يطرأ على الأنماط المعيارية يطلق عليه دور كايم اللامعيارية والتي يعتقد أنها يترتب عليها آثار سلبية على الأفراد والجماعات .

وهكذا فإن اللامعيارية تستخدم بمعان مختلفة حيث يقصد بها التفكك الشخصي وعدم وجود قانون بتوجيه الأفراد داخل المجتمع، كما يقصد بها الموقف الاجتماعي الذي يشهد صراعًا بين عدد من المعايير Normes السائدة داخل المجتمع وعدم قدرة الأفراد على الامتثال لتلك المعايير نتيجة لتناقضها، وأيضًا يشير هذا المفهوم إلى

الموقف الاجتماعي الذي تنعدم فيه المعايير نتيجة للتغيرات الاجتماعية والثقافية وعدم مسايرة المعايير لتلك التطورات[٣٦]. وهكذا فإن مستوى رأس المال الاجتماعي إنما يرتبط على نحو عكسي باللامعيارية واللامعيارية ترتبط على نحو إيجابي بالعنف الإجرامي[٣٧].

ويمكن توضيح العلاقة العكسية بين رأس المال الاجتماعي واللامعيارية - ومن ثم الارتباط المتلازم بين اللامعيارية والنشاط الإجرامي - من خلال القول بأن المعايير التي تحكم العلاقات بين الأفراد إنما تتكون - على نحو ماسبقه ذكره - من خلال العلاقات القائمة مع الآخرين، أي من خلال التشبيك الاجتماعي Social Networing فيما بين أفراد المجتمع والذي يرسي بدوره نظام لدعم وتعزيز الروابط والعلاقات فيما بين الأفراد والتي تعد بدورها بمثابة موجه أساسي لسلوك الأفراد وذلك بما يتفق مع القيم والمعايير السائدة داخل المجتمع.

وأخيراً يرتبط رأس المال الاجتماعي بالعنف الإجرامي من خلال نظرية الضغط أو المشقة Strain Theory، ولكن نتساءل كيف يحدث ذلك؟ إن رأس المال الاجتماعي يشكل مورداً مثل بقية الأشكال الأخرى من رؤوس الأموال، (رأس المال النقدي ورأس المال البشري، ورأس المال الثقافي) وهكذا فإن تراجع أو تدهور رأس المال الاجتماعي ينظر إليه على أنه شكل من أشكال الحرمان مثل الفقر والبطالة والأمية، فالأفراد يعتمدون على رأس المال الاجتماعي - وذلك مثل اعتمادهم على رأس المال النقدي ورأس المال البشري والأنواع الأخرى - لتحقيق الأهداف والتوقعات المعيارية[٣٨].

وكما تتجسد وظائف رأس المال الاجتماعي من خلال انطلاق "جميس كولمان: James Coleman من تصوره مؤداه بأن الإنسان الذي يسعى إلى توسيع دائرة علاقاته الاجتماعية بالآخرين، إنما يخلق رأس مال اجتماعي يمكنه أن يعول عليه في المستقبل

وذلك في ضوء الالتزامات والتوقعات المتبادلة فيما بين الأفراد، وأيضًا توافر مناخ الثقة والتضامن والرغبة في مساعدة كلاً منهما الآخر[٣٩].

وهكذا ينظر إلى أنه في حالة عدم وجود رصيد كاف من رأس المال الاجتماعي لإنجاز الأهداف في ضوء ضعف شبكة العلاقات الاجتماعية مع الأفراد الآخرين والتي يمكن الاستفادة منها في تحقيق أهداف ومنافع بصورة شرعية، فإنه يمكن القول بأن نظرية الضغط والمشقة إنما قد تتنبأ بارتفاع معدلات الجريمة – ومن بينها نشاط القتل العمد – وذلك كنتيجة لفشل الفرد في إشباع حاجاته والتزاماته داخل مجتمعه.

خامساً: القتل العمد في المجتمع المصري؛ مؤشرات إحصائية:

سوف نلقي الضوء في هذا الجزء على ملامح جرائم القتل العمد في المجتمع المصري في الفترة من عام ٢٠٠٠ – ٢٠٠٨ من خلال الإحصاءات والبيانات الواردة في تقارير الأمن العام الصادرة عن وزارة الداخلية وذلك في الفترة المذكورة، ولتوضيح ملامح تلك الجرائم، فإنه سوف نقوم بتناول أربعة محاور، ويوضح المحور الأول حجم جرائم القتل العمد وتوزيعها الجغرافي، ويبرز المحور الثاني الخصائص الديموجرافية لمرتكبي تلك الجرائم من خلال الإشارة إلى كل من النوع والعمر والمهنة وكذلك المستوى التعليمي، كما يوضح المحور الثالث الخصائص الإجرائية لتلك الجرائم والتي نقصد بها وسائل وأماكن ارتكاب الجرائم، وأخيراً يبرز المحور الرابع دوافع مرتكبي تلك الجرائم .

١- التوزيع الجغرافي لجرائم القتل العمد وحجمها في المجتمع المصري:

جدول رقم (١)

توزيع حجم جرائم العمد والتوزيع الجغرافي لها خلال الفترة من عام (٢٠٠٠ - ٢٠٠٨)

* المنطقة / السنة	المحافظات الحضرية	محافظات الوجه البحري	محافظات الوجه القبلي	محافظات الحدود	المجموع
٢٠٠٠	٧٥	١٣٩	٤١٧	١٥	٦٤٦
٢٠٠١	٧٧	١٦١	٣٤٧	١٦	٦٠١
٢٠٠٢	٧٢	١٠٦	٣٤٧	١٣	٥٣٨
٢٠٠٣	٤٥	١٦٠	٢٨٠	١٥	٥٠٠
٢٠٠٤	٥٥	١٨٨	٢٥١	١٠	٥٠٤
٢٠٠٥	٥٨	١٨٩	٢٦٧	١٤	٥٢٨
٢٠٠٦	٧٧	٢٣٩	٣٠٧	١٩	٦٤٢
٢٠٠٧	٧٨	٢٥٠	٣١٠	١٢	٦٥٠
٢٠٠٨	٨٠	٢٥٥	٣١٢	١٦	٦٦٣
المجموع	٦١٧	١٦٨٧	٢٨٣٨	١٣٠	٥٢٧٢

* قسمت المحافظات وفقًا للكتاب السنوي للجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء.

المحافظات الحضرية (القاهرة - الإسكندرية - بورسعيد - السويس).

محافظات الوجه البحري (القليوبية - البحيرة - كفر الشيخ - الغربية - المنوفية - دمياط - الدقهلية - الشرقية - الإسماعيلية).

محافظات الوجه القبلي (الجيزة - الفيوم - بني سويف - المنيا - أسيوط - سوهاج - قنا - أسوان - الأقصر).

محافظات الحدود (مطروح - الوادي الجديد- البحر الأحمر - شمال سيناء - جنوب سيناء).

"تشير البيانات الواردة في جدول رقم (١) إلى حجم جرائم القتل العمد والتوزيع الجغرافي لها، وإذا تساءلنا عن اتجاهات تطور تلك الجرائم. فإنما يتبين لنا بأنها آخذة في الازدياد بدءً من عام ٢٠٠ ومروراً بعام ٢٠٠٧ وانتهاءً بعام ٢٠٠٨ والتي بلغت ٦٤٦،٦٥٠،٦٦٣ جريمة على التوالي. كما يتضح أيضاً من خلال البيانات الواردة في الجدول إلى أن إجمالي حجر جرائم القتل العمد خلال الفترة المذكورة بلغت (٥٢٧٢) جريمة قتل وبلغت نسبة تلك الجرائم في المحافظات الحضرية ١١,٧٪ و٢١,٩٪ في محافظات الوجه البحري، ونسبة ٥٢,٨٪ في محافظات الوجه القبلي، كما بلغت نسبة محافظات الحدود ٢٤,٦٪ من إجمالي الجرائم في الفترة من عام ٢٠٠٠ - ٢٠٠٨، وتشير النسب السابقة إلى أن محافظات الوجه القبلي تحتل نسبة كبيرة بالمقارنة بالمحافظات الأخرى في معدلات ارتكاب جرائم القتل العمد.

ويمكن تفسير ذلك من خلال الرجوع إلى الدراسات والبحوث المعنية بالاختلافات الإقليمية حول معدلات ارتكاب جرائم القتل العمد من خلال المداخل والتفسيرات السوسيولوجية والتي مفادها بأن مناطق الجنوب إنما تتسم بأنها ذات ثقافة فرعية متميزة حيث يتم الاستعانة بالعنف والعدوان باعتبارهما أنماط سلوكية ملائمة في العديد من المواقف الاجتماعية مثل جرائم الشرف[٤٠].

٢- الخصائص الديموجرافية لمرتكبي جرائم القتل العمد:

أ - النوع:

جدول رقم (٢)

توزيع مرتكبي جرائم القتل العمد حسب النوع خلال الفترة من عام (٢٠٠٠-٢٠٠٨)

السنة / النوع	ذكر	أنثى	المجموع
٢٠٠٠	٦٢٦	٢٠	٦٤٦
٢٠٠١	٥٨٣	١٨	٦٠١
٢٠٠٢	٥٢٣	١٥	٥٣٨
٢٠٠٣	٤٨٧	١٣	٥٠٠
٢٠٠٤	٤٨٨	١٦	٥٠٤
٢٠٠٥	٥١١	١٧	٥٢٨
٢٠٠٦	٦١٧	٢٥	٦٤٢
٢٠٠٧	٦٠٥	٤٥	٦٥٠
٢٠٠٨	٦١٣	٥٠	٦٦٣
المجموع	٥٠٥٣	٢١٩	٥٢٧٢

تشير البيانات الواردة في الجدول رقم (٢) إلى توزيع مرتكبي جرائم القتل العمد حسب النوع، ولقد بلغت نسبة الذكور ٩٦٪ مقابل ٤٪ من الإناث، ويتبين من خلال النسب السابقة أن غالبية مرتكبي تلك الجرائم من الذكور وأن هناك نسبة ضئيلة من الإناث.

وتشير النسب السابقة إلى أن هناك تباينات بين الذكور والإناث في معدلات ارتكاب الجرائم داخل المجتمعات الإنسانية - المتقدمة والنامية على حد سواء - فعلى سبيل المثال أن معدل ارتكاب الذكور لجرائم القتل العمد في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية في الفترة من عام ١٩٤٨ - ١٩٩٥ بلغت نسبتها ٨٢٪ (٤١).

وإذا ما حاولنا أن نوضح عوامل هذا التباين، فإنه يمكن القول بأن التنشئة الاجتماعية للإناث يغلب عليها الطابع العاطفي وذلك في مقابل أن تنشئه الذكور إنما قد يغلب عليها طابع القسوة والعدوان وتعزيز روح المنافسة مع الآخرين والميل إلى ممارسة الأنشطة الرياضية والتي يغلب عليها طابع القوة والعنف، بالإضافة إلى قيام الآباء بتشجيع أبنائهم الذكور على الاستقلال والاستكشاف وكذلك استخدام العقاب الفيزيقي مع الذكور دون الإناث (٤٢).

ويجب التذكير بأنه لا يشكل الذكور في كل جرائم القتل جناة (أي مرتكبين لتلك الجرائم) بل قد يشكلون مجني عليهم (أي ضحايا) والدليل على ذلك نسبة ٤٪ من الإناث داخل المجتمع المصري، وكذلك تشير البيانات الإحصائية في الولايات المتحدة لعام ٢٠٠١ إلى أن ما يقرب من ١٠٪ - ٢٠٪ من إجمالي جرائم القتل العمد كانت ترتكب من خلال الإناث، ويمكن القول بأنه عندما تقوم المرأة بارتكاب الجرائم فإن المجني عليه قد يكون من المقربين لها، مثال ذلك قتل الزوج ويمكن القول بأن جرائم القتل بالنسبة للمرأة تحدث غالبيتها داخل نطاق الأسرة أو المقربين لها (٤٣).

ب - السن:

جدول رقم (٣)

توزيع مرتكبي جرائم القتل العمد حسب النوع خلال الفترة من عام (٢٠٠٠-٢٠٠٨)

السن / السنة	١٨ - أقل من ٢٠	٢٠ - أقل من ٤٠	٤٠ - أقل من ٥٠	٥٠ فاكثر	المجموع
٢٠٠٠	٣٣	٢٨٧	١٣٠	٩٦	٦٤٦
٢٠٠١	٣٠	٣٧٣	١٢٧	٧١	٦٠١
٢٠٠٢	٢٨	٣٢٣	١٠٧	٧٠	٥٢٨
٢٠٠٣	٢٧	٣٠٠	١٠١	٧٢	٥٠٠
٢٠٠٤	٢٥	٣١٨	١٠٦	٥٥	٥٠٤
٢٠٠٥	٢٧	٣٢٣	١١٦	٦٢	٥٢٨
٢٠٠٦	٣٠	٤١٨	١٤١	٥٣	٦٤٢
٢٠٠٧	٣٢	٤٢٣	١٤٣	٥٢	٦٥٠
٢٠٠٨	٣٤	٤٣١	١٤٦	٥٢	٦٦٣
المجموع	٢٦٦	٣٣٠٦	١١١٧	٥٨٣	٥٢٧٢

تكشف بيانات الجدول رقم (٣) - الذي يوضح توزيع مرتكبي جرائم القتل العمد حسب السن - أن ثمة تركيزًا في الفئة العمرية من (٢٠ - أقل من ٤٠) والتي تضم تقريبًا ٦٣٪ من إجمالي مرتكبي جرائم القتل العمد، ثم تأخذ النسبة في الانخفاض تدريجيًا في الفئة العمرية من (٤٠ - أقل من ٥٠) وتبلغ ٢١٪ ثم تنخفض النسبة إلى ١١٪ في الفئة من (٥٠ فاكثر).

ويتبين لنا مما سبق انخفاض نسبة مرتكبي جرائم القتل أثناء مرحلة الطفولة، كما تبلغ ذروتها أثناء مرحلة العشرينيات وأوائل الثمانينيات ثم تنخفض تدريجيًا أثناء مرحلة الأربعينيات فاكثر.

جـ - المهنة:

جدول رقم (٤)

توزيع مرتكبي جرائم القتل العمد حسب النوع خلال الفترة من عام (٢٠٠٠-٢٠٠٨)

المهنة / السنة	عاطل	طالب	مزارع	تاجر	موظف	حرفي	مهن إدارية عليا	المجموع
٢٠٠٠	٥٩٠	-	٢٠	١٣	٢	٢٠	١	٦٤٦
٢٠٠١	٥٧٥	-	١٠	٦	-	١٠	-	٦٠١
٢٠٠٢	٤٦٥	-	٣٥	٢٠	-	١٨	-	٥٣٨
٢٠٠٣	٤٣٠	-	٣٣	١٧	-	٢٠	-	٥٠٠
٢٠٠٤	٤٣٧	-	٤٢	١٣	-	١٢	-	٥٠٤
٢٠٠٥	٤٤٥	-	٤٥	١٨	-	٢٠	-	٥٢٨
٢٠٠٦	٥٧٥	-	٥٢	١٠	-	٥	-	٦٤٢
٢٠٠٧	٥٧٨	-	٥٣	١٤	-	٥	-	٦٥٠
٢٠٠٨	٦٠٤	-	٣٣	٣٢	-	٤	-	٦٦٣
المجموع	٤٧٠٠	-	٣٢٣	١٣٢	٢	١١٤	١	٥٢٧٢

تشير البيانات الواردة في الجدول رقم (٤) إلى أن نسبة ٨٩٪ من إجمالي مرتكبي جرائم القتل العمد من العاطلين، وتجسد لنا البيانات السابقة خطورة مشكلة البطالة والتي بلغت نسبتها في المجتمع المصري طبقًا لتقديرات منظمة العمل العربية ٢٦٪ في عام ٢٠٠٥/٢٠٠٦ (٤٤) كما تشير بيانات الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في مصر إلى أن عدد العاطلين من الشباب ممن تتراوح أعمارهم بين ١٥ و٤٠ عامًا إنما يشكل ٩٩ ٪ من عدد العاطلين، مما يبين لنا أن البطالة إنما تتركز بشكل أساسي لدى الشباب وهذا المعدل المرتفع للبطالة إنما تشكل إهدارًا لطاقة عنصر العمل من جهة، ويشكل من جهة أخرى، تهديدًا للاستقرار السياسي والاجتماعي، ويوفر بيئة ملائمة لنمو العنف والجريمة(٤٥).

وفيما يتعلق بالعلاقة بين البطالة والجريمة، فإنه يمكن القول بأن الفشل في إيجاد فرصة عمل ربما قد يؤدي إلى استمرارية التأثيرات المؤدية إلى ارتكاب النشاط الإجرامي، إذ أن فقدان الوظيفة أو عدم وجود فرصة عمل قد يؤدي إلى ظهور الضغوط المالية الارتباطية القائمة بين العمل والجريمة من خلال النظريات السوسيولوجية، فعلى سبيل المثال تشير نظرية الضغط أو المشقة أن البطالة قد تؤدي إلى الشعور بالإحباط وبالتالي تزايد معدلات ارتكاب الجريمة(٤٦) .

ونظرًا لعدم وجود إلية رسمية من قبل الدولة لإعانة العاطلين، فإن ذلك إنما يعني تدهور الأحوال المعيشية وارتفاع نسبة الفقر داخل المجتمع المصري إذ تشير البيانات الواردة في تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٩ بأن معدل الفقر في مصر بلغ ٤٠,٩٪ في عام ٢٠٠٥ كما تشير البيانات كذلك إلى انتشار الفقر في المناطق الريفية والتي بلغت ٥٢٪ في العام نفسه (٤٧).

وإذا ما حاولنا التعرف على العلاقة بين الفقر والانحراف، فإنما نجد أن هناك افتراضًا عامًا مؤداه أن المنحرفين ينتمون لأسر تعاني من الحرمان بسبب ارتفاع معدلات الفقر وتدهور أوضاعهم المعيشية (٤٨).

ولتفسير العلاقة بين الفقر والانحراف تشير نظرية الثقافة الفرعية Subculture the-ory من خلال تصورات كل من مارفن فولفنج Marvin Wolfgang وفرانكو فريكوتي Fran-co Ferracuti بأن المجتمعات الفقيرة والطبقات الدنيا إنما ينتشر بداخلهما السلوك الانحرافي وبالأخص بين الشباب الذكور، من خلال إقرار شرعية هذا السلوك الانحرافي والذي يعد بمثابة سلوك طبيعي بالنسبة لهم، فالعديد من الدراسات والبحوث أشارت إلى أن المجتمعات الفقيرة إنما تنتشر بداخلها أنساق قيمية وثقافية واتجاهات من شأنها تعزيز النشاط الإجرامي أو على الأقل التسامح بشأن تلك الأنشطة، ومن الأمثلة على ذلك القتل الانتقامي الذي يحدث داخل المجتمعات الفقيرة إنما يشكل جزءًا

أساسيًا للثقافة الفرعية لكل المجتمعات فهناك، من الأعراف والقيم التي تقر بشرعية ارتكاب الجرائم بدافع الشرف واكتساب احترام الآخرين[٤٩].

د- الحالة التعليمية:

جدول رقم (٥)

توزيع مرتكبي جرائم القتل العمل حسب الحالة التعليمية خلال الفترة من عام (٢٠٠٠-٢٠٠٨)

المستوى التعليمي / السنة	أمي	ابتدائي	إعدادي	ثانوي	جامعي	المجموع
٢٠٠٠	٥٧٥	٢٥	١٨	١٨	١٠	٦٤٦
٢٠٠١	٥٢٣	١٥	٢٥	٢٣	١٥	٦٠١
٢٠٠٢	٤٤٧	١٣	٣٠	٣٢	١٦	٥٣٨
٢٠٠٣	٤٢٠	١١	٢٠	٣٦	١٣	٥٠٠
٢٠٠٤	٤٠٥	١٠	٣٧	٣٥	١٧	٥٠٤
٢٠٠٥	٤٢٦	١٢	٤٠	٣٠	٢٠	٥٢٨
٢٠٠٦	٥١٣	١٠	٥٠	٥١	١٨	٦٤٢
٢٠٠٧	٥٢٣	٩	٥٢	٥٤	١٢	٦٥٠
٢٠٠٨	٥٤٠	١٥	٥٠	٤٣	١٥	٦٦٣
المجموع	٤٣٧٢	١٢٠	٣٢٢	٣٢٢	١٣٦	٥٢٧٢

توضح البيانات الواردة في جدول رقم (٥) أن النسبة الغالبة من مرتكبي جرائم القتل العمد من الأميين وتبلغ نسبتهم ٨٣٪، ويلي ذلك الحاصلين على التعليم الإعدادي والثانوي وبلغت نسبتهم ٦,١٪، في حين لم تزد نسبة الحاصلين على التعليم الجامعي عن ٢,٥٪. وتكشف لنا تلك النسب بأن ثمة علاقة قد تبدو بين الأمية والجريمة، ويمكن

القول بأن الذين لم يلتحقوا بالتعليم أو فشلوا في استكمال مراحل التعليم المختلفة أصبحوا يشعرون بالانعزالية والعدوانية تجاة النظام التعليمي ومن ثم تجاه المجتمع ككل مما قد يؤدي إلى انخراطهم في الأنشطة الإجرامية داخل المجتمع (٥٠).

٣- الخصائص الإجرائية لمرتكبي جرائم القتل العمد:

نعرض في هذا الجزء الخصائص الإجرائية لمرتكبي جرائم القتل العمل والتي نقصد بما مكان ارتكاب جريمة القتل والوسيلة المستخدمة في تنفيذ هذا النشاط.

جـ - مكان الارتكاب:

جدول رقم (٦)

توزيع جرائم القتل العمد حسب مكان الارتكاب خلال الفترة من عام (٢٠٠٠ - ٢٠٠٨)

مكان الارتكاب / السنة	داخل المنزل	خارج المنزل	المجموع
٢٠٠٠	٤٠٢	٢٤٤	٦٤٦
٢٠٠١	٣٩٠	٢١١	٦٠١
٢٠٠٢	٣٩٥	١٤٣	٥٣٨
٢٠٠٣	٣٨٠	١٢٠	٥٠٠
٢٠٠٤	٣٦٥	١٣٩	٥٠٤
٢٠٠٥	٣٦٧	١٦١	٥٢٨
٢٠٠٦	٥٠٤	١٣٨	٦٤٢
٢٠٠٧	٥٣٥	١١٥	٦٥٠
٢٠٠٨	٥٧٥	٨٨	٦٦٣
المجموع	٣٩١٣	١٣٥٩	٥٢٧٢

وبالاستناد إلى تصنيف أماكن جريمة القتل وذلك كما ورد في بحث المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية حول ملامح جريمة القتل[٥١]، فإنما يمكن القول بأن داخل المنزل إنما يشمل مسكن الجاني أو المجني عليه أو شخص له صلة بالجاني أو المجني عليه، أما خارج المنزل فإنما يتضمن الأماكن العامة.

وفي ضوء ما سبق تشير البيانات الواردة في جـــدول رقم (٦) إلى أن ٧٤,٢٪ من إجـمـــالي جـــرائم القتل العـمـــد إنما ارتكــبت داخـــل المنـزل، في حين أن نسبة الجرائم التي ارتكبت خارج المنزل لم تتجاوز ٢٥,٢٪ وهناك تباينات فيما يتعلق بأماكن ارتكاب جرائم القتل العمد وذلك بالاستناد إلى العلاقة بين الجاني والمجني عليه.

فعلى سبيل المثال تحدث غالبية جرائم القتل داخل منزل الضحية أو بالقرب منه. وذلك في ضوء شكل العلاقة القائمة بين الجاني والمجني عليه والملابسات والظروف الخاصة بالحادث، فمن المحتمل أن تقع جرائم القتل التي تشمل أحد أفراد الأسرة أو الصديق الحميم في منزل الضحية، بينما في المقابل قد ترتكب جرائم قتل الأصدقاء والغرباء في الأماكن العامة [٥٢].

ب – وسيلة الارتكاب:

جدول رقم (٧)

توزيع مرتكبي جرائم القتل العمد حسب وسيلة الارتكاب خلال الفترة من عام (٢٠٠٠-٢٠٠٨)

الأدوات / السنة	أسلحة نارية	آلات حادة	العصا	تسمم	خنق	غرق	حرق	ضرب بالأيدي	وسائل أخرى	المجموع
٢٠٠٠	٥٠٥	٨١	٣	–	٢٠	٢	٣٥	–	–	٦٤٦
٢٠٠١	٤٩٠	٥٧	٦	–	١٨	٣	٢٢	–	٥	٦٠١
٢٠٠٢	٣٩٠	٨٥	٩	–	١٧	–	٣٧	–	–	٥٣٨
٢٠٠٣	٤٠٠	٤٥	٧	–	٢١	١	٢٥	١	–	٥٠٠
٢٠٠٤	٤٠٠	٤٧	٥	–	٢٠	–	٢٣	٥	٤	٥٠٤
٢٠٠٥	٣٨٥	٩٢	٢	١	٢١	٥	٢١	–	–	٥٢٨
٢٠٠٦	٥٦٥	٩	٢	–	٣٥	٢	٢٧	–	٢	٦٤٢
٢٠٠٧	٥٧٥	٥	٥	–	٣٧	٢	٢٦	–	–	٦٥٠
٢٠٠٨	٥٨٠	١٢	٣	٦	٣٦	١	٢٥	–	١	٦٦٣
المجموع	٤٢٩٠	٤٣٣	٤٣	٥	٢٢٥	١٦	٢٤١	٦	١٢	٥٢٧٢

تشير البيانات الواردة في جدول رقم (٧) إلى أن نسبة ارتكاب جرائم القتل العمد باستخدام الأسلحة النارية بلغت ٨١,٣٪ من إجمالي جرائم القتل العمد، كما جاء استخدام آلات حادة في تنفيذ هذا النشاط لتبلغ نسبته ٨,٢٪.

وتشير الكثير من الدراسات والبحوث إلى أن الأسلحة النارية تحتل المركز الأول بالنسبة لقائمة الأدوات المستخدمة في ارتكاب جرائم القتل، تليها الأدوات الحادة الأخرى، وهناك الأسلحة الشخصية Personal Weapons (مثل الأيدي وقبضة اليد) ومثال ذلك خنق الضحية [٥٢].

أما فيما يتعلق بالاختلاقات بين الرجال والنساء حول الأدوات المستخدمة في القتل، فإنما يتبين بأن الرجال كثيراً ما يستخدمون الأسلحة النارية والبنادق واستخدام الضرب أو الخنق لقتل شريك الحياة، بينما المرأة إلى استخدام الأدوات الحادة والتي قد توجد داخل المطبخ، ويرجع ذلك الاختلاف إلى الفرص المتاحة لكل منهما للحصول على الأدوات سابقة الذكر(٥٤).

نطرح في هذا الجزء تساؤلاً رئيسيًا مؤداه: لماذا يقرر أحد الأشخاص قتل شخص آخر.؟.

إن الإجابة على هذا التساؤل ربما تتلخص في أن الدافع إنما يعد بمثابة قوة موجهة داخلية تتسبب أو حتى تدفع الفرد على القيام بسلوك ما، فالدافع هو الذي يحثنا على القيام بنشاط ما، وهكذا يتم ارتكاب جرائم القتل في ضوء دوافع متبادلة(٥٥) وسوف يوضح جدول رقم (٨) عدداً من الدوافع والتي تمثل مجمل الدوافع التي يذكرها الجاني عند اعترافه بارتكابه جريمة القتل.

وتشير البيانات الواردة في الجدول السابق إلى أن المشاجرات - باعتبارها دافع لارتكاب جريمة القتل - احتلت المرتبة الأولى حيث بلغت نسبتها ٢٤٪. ويمكن القول بأن القتل الذي يرجع إلى المشاحنات العامة General Altercation إنما يعد أكثر أنماط القتل انتشاراً والتي تحدث بين الأفراد وذلك لأن الجدل والنقاش فيما بين الأفراد قد يتصاعد ويصل إلى حد ارتكاب جريمة القتل .

ويأتي في المرتبة الثانية دافع الثأر بنسبة ١٩,١٪ ويلي ذلك دافع الانتقام ٢١,١٪ وإذا أمكن لنا تفسير ذلك، فإنه يمكن القول بأن هناك ما يطلق عليه ثقافة الشارع Street Culture والتي تنادي باستخدام الضبط غير الرسمي Informan Control كاستجابة للسلوك أو النشاط الهجومي من الآخرين وذلك بدلاً من استدعاء الشرطة، فهناك اتجاه من الأفراد والجماعات داخل المناطق الفقيرة بعدم رغبتهم في

الاستعانة بأجهزة الشرطة في حالة تعرضهم للهجوم أو العنف، إذ تكون لديهم نزعات الانتقام (٥٦).

كما احتل منع العار ٩,٥٪ أو القتل دفاعًا عن الشرف وذلك في ضوء ما يعرف باسم جرائم الشرف، وتقع تلك الجرائم دفاعًا عن شرف الفرد أو الأسرة وتستهدف تلك الجرائم المرأة عقابًا لها على ما فعلته من إقامة علاقة جنسية غير مشروعة وربما تدخل تلك الجرائم في نطاق ما يطلق عليه جرائم القتل العمد التعبيرى Expressive Homicide، ويقصد بذلك ارتكاب تلك الجرائم باعتبارها غاية في حد ذاتها دون أن يكون هناك هدف آخر سوى إصابة أو قتل الضحية، إذ يرتكب الفرد تلك الجريمة بسبب الانفعالات الشديدة والشعور بالغضب والغيرة.

وفي مقابل جرائم القتل التعبيرى على نحو ما سبق ذكره، هناك القتل العمد الأدائي Instrumental Homicide والذي يقصد به ارتكاب هذا النشاط لتحقيق غاية أو هدف وهذا إنما يعني أنها غالبًا ما تتضمن تخطيطًا مسبقًا، وتجسد دوافع الإرث والحصول على المال والنزاع على الأرض ما يعرف بالقتل العمد الأدائي وجاءت نسبتهم ٦,٣٪، ٩,٢٪، ٢,٢٪ على التوالي، وتجسد تلك الدوافع أغراض مادية.

ولكن في المقابل ما يتم ارتكاب العديد من جرائم القتل بهدف إخفاء جريمة والقضاء على الدليل الذي قد يستخدم لإدانة القاتل وجاءت نسبة هذا الدافع ٣,٥٪.

كما أن هناك من يقوم بارتكاب جريمة القتل بهدف الدفاع عن النفس وحمايته من المخاطر التي يمكن أن يتعرض لها من الآخرين وجاءت نسبة هذا الدافع ضئيلة لا تتجاوز ٠,٧٪، كما تتزايد خطورة جرائم القتل العمد ولا سيما عندما تبدو وكأنها أحداث عشوائية وبلا دافع أو غير معروفة، وإن كانت نسبتها ضئيلة لا تتعدى ١٪ -

وذلك كما تشير البيانات الواردة في الجدول - إلا أنها تكون قادرة على إثارة المخاوف لدى أفراد المجتمع، إذ غالبًا ما ينظر إليها على سلسلة من العنف العشوائي [٥٧] غير المبرر الذي يستهدف الإبرياء داخل المجتمع.

وفي ضوء ما سبق تتباين دوافع القتل العمد بدءًا من الثأر والانتقام ومنع العار ومرورًا بالحصول على منفعة مادية وانتهاءً بارتكاب هذا النشاط دون هدف معلن أو صريح من جانب الجاني بما ينذر ثمة ماطر أصبحت تحيط بالإنسان داخل مجتمعه في ضوء تعرضه لهذا النشاط بصورة عشوائية دون أن تكون هناك علاقة بينه وبين مرتكبي هذا النشاط.

الـهوامـش

(1) www. Wikipedia.com.

(٢) تقرير التنمية الإنسانية العربية، "تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية"، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٩، ص ١٩٠.

(3) John Barry, Environment and Social Theory, London & New York: Routledge, 1999, p. 95.

(٤) أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٠٨.

(5) John Barry, *op. cit.*, p. 152.

(6) *Ibid.*, p. 155.

(7) *Ibid.*, p. 154.

(8) *Ibid.*, p. 155.

(٩) أحمد زايد، مرجع سابق، ص ٥١.

(١٠) المرجع السابق، ص ٥٢.

(١١) المرجع السابق، ص ١٠٩ – ١١١.

(١٢) أحمد فتحي بهنسي، القصاص في الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهـرة، ١٩٨٢، ص ٦٦٠.

(13) Encyclopedia of Crime and Punishment, "Homicide and murder", sage reference online, 2002, p. 1.

(14) Encyclopedia of Muder and Violent Crime, "Perceptions and Homicide", Sage reference online, 2003, p. 1.

(15) *Ibid.*, p. 5.

(١٦) إيهاب عبد المطلب، الموسوعة الجنائية الحديثة في شرح قانون العقوبات، المجلد الثالث، الطبعة الثانية، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ص ٦٤٨، ٦٤٩.

١٧- عدلي خليل، جرائم القتل العمد علمًا وعملاً، المكتبة القانونية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١٢ - ٣٠.

١٨- المرجع السابق، ص ص ٣٥ - ٣٧.

(19) Encyclopedia of murder and Violent Crime, *op. dit.*, p. 3.

(20) *Ibid.*, p. 5.

(٢١) عزت حجازي، "رأس المال الاجتماعي كأداة تحليلية في العلوم الاجتماعية"، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والأربعون، العدد الأول، يناير ٢٠٠٦، ص ٣٠،

(22) Richard Rosenfeld, et. al, "Social Capital and Homicide", *Social Forces*, Vol (80), No (1), Sep2001,P. 285.

(23) *Ibid.*, PP. 284,285.

(24) Steven F. Messner, et. al., "Dimensions of Social Capital and Rates of Criminal Homicide", *American Sociological Review*, Vol (69), No (6), 2004, P. 884.

25- Richard Rosenfeld, *et. al.*, P. 287.

(26) Charis. E. Kubrin, "Structural Covariates of Homicide Rates: Does Type of Homicide Matter? *Journal of Research in Crime and Delinquency*, Vol (40), No (2), May 2003, P. 141.

(27) Charis E. Kubrin, Ronald Weitzer, "Retaliatory Homicide: Concentrated Disadvantage and Neigborhood Culture", *Social Problems*, Vol (50), No (2), May 2003, P. 158.

(28) Charis E. Kubrin, Ierald R. Herting, "Neighborhood Correlate of Homicide Trends: An Analysis using Growth - Curve Modeling", *The Sociological quarterly*, Vol (44), No (3), Summer 2003, PP. 335, 336.

(29) *Ibid.*, P. 336.

(30) Matthew. R. Lee, Concentrated Poverty, Race and Homicide, *The Sociological quarterly*, Vol (41), No (2), Spring 2000, P.

(31) Steven F. Messner, et. al., *op. cit.*, 884.

(32) Ibid., P. 884.

(٣٣) أحمد زايد وآخرون، رأس المال الاجتماعي لدي الشرائح المهنية من الطبعة الوسطى، الطبعة الأولى مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ٢٤ – ٢٩.

(34) Nick Crossley, Key Concepts in Critical Social Theory, London: Sage Publication, 2005 - pp. 8 - 9.

(35) Richard Rosenfelf, *et. al, op. cit., P. 287.*

(36) *Ibid.*, P. 287.

(٣٧) روبرت د. بوتنام، كيف تنجح الديمقراطية، تقاليد المجتمع المدني في إيطاليا الحديثة، ترجمة: إيناس عفت، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العلمية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ٢١١، ٢١٢.

(38) Enyclopepia of Crime and Punishment, *op. cit., P. 3.*

(39) Elizabeth Kandel Englander, Understanding Violence, New Hersey; Lawrence Erlbaum Asociates Publishers, 1997, P. 87.

(40) *Ibid.*, P. 89.

(41) Mari A. Dewees, Karen F. Parker, "Women, Region and Types of Homicide: Are there Regional Differences in the Structural Status of Women and Homicide offending"? *Homicide Studies*, Vol (7), No (4), November 2003, P. 370.

(٤٢) تقرير التنمية الإنسانية العربية، تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٤٣) تقرير الاتجاهات الاقتصادية الإستراتيجية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٥١.

(44) Ronald Blackburn, The Psychology of Criminal Conduct: Theory Research and Practice, New York: John Wiley & Sons, 1993, PP. 180 - 181.

(٤٥) تقرير التنمية الإنسانية العربية، مرجع سابق، ص ص ١١٤، ١١٥.

(46) Ronal, Blackburn, op. cit., P. 170.

(47) Charis E. Kubrin, Ronald Weitzer, *op. cit.*, PP. 156-1 78.

(48) Ronald Blackburn, *op.cit.*,175.

(٤٩) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ملامح جريمة القتل، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٧٧.

(50) Encyclopedia of Crime and Punishment, op. cit., P. 3.

(51) Ibid., P. 3.

(52) Elizabeth Kandel Englander, *op. cit.*, P. 118.

(53) Encyclopedia of Murder and Crime, *op. cit.*, P. 1.

(54) Charis E. Kubrin, Jerald R. Herting, *op. cit.*, P. 331.

(55) Charis E. Kubrin, Ronald Weitzer, *op. cit.*, P. 175.

(56) Encyclopeida of Murder and Violent Crime, *op. cit.*, P. 1.

خاتمة

النتائج العامة للبحث:

١ - يعد الحق في الحياة من أهم الحقوق التي كان هناك تأكيد عليها من جانب الأديان السماوية والمواثيق الدولية والدساتير الوطنية وذلك لارتباطه بالإنسان ولقد أوضح البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة أهمية هذا الحق من خلال طرح مفهوم الأمن الإنساني والذي يقصد به تحرر الإنسان من التهديدات والمخاطر التي يمكن أن يتعرض لها داخل مجتمعه.

٢ - تشكل جرائم القتل العمد انتهاكًا لحق الإنسان في الحياة من خلال الجوانب المختلفة لتلك الجرائم وذلك بدءًا من صفة المجني عليه والتي تتمثل في الإنسان الذي على قيد الحياة ومرورًا بالجانب المادي والذي يتمثل في فعل الاعتداء على حياة الإنسان وانتهاءً بالجانب المعنوي والمتمثل في معرفة مرتكب الجريمة بأن ما يقوم به من نشاط سوف يترتب عليه إزهاق روح الفرد وكذلك توافر فعل الإرادة في ارتكاب هذا النشاط من جانب الفرد الذي يقوم بارتكاب هذا النشاط.

٣ - تشير البيانات الإحصائية إلى ارتفاع حجم جرائم القتل العمد داخل المجتمع المصري في الفترة ٢٠٠٠ - ٢٠٠٨ بالمقارنة بالجرائم الأخرى والتي ارتكبت خلال نفس الفترة.

٤ - إن غالبية مرتكبي جرائم القتل العمد من الذكور وذلك في مقابل نسبة ضئيلة من الإناث.

٥ - انخفاض نسبة مرتكبي جرائم القتل العمد في مرحلة الطفولة في مقابل تزايد النسبة في مرحلة العشرينيات وأوائل الأربعينيات.

٦ - كشفت البيانات الإحصائية عن وجود علاقة بين الجريمة والبطالة من خلال ارتفاع نسبة مرتبكي تلك الجرائم لدى الأفراد الذين ليس لديهم فرصة عمل.

٧ - أن ارتفاع نسبة مرتكبي جرائم القتل العمد من الأميين، قد تفسر لنا بأن ثمة علاقة بين الأمية والجريمة.

٨ - كشفت لنا الخصائص الإجرائية لمرتكبي جرائم القتل العمد من خلال معرفة مكان ارتكاب الجريمة والوسائل المستخدمة، بأن غالبية إنما ارتكبت داخل المنزل، كما جاءت الأسلحة النارية لتمثل المركز الأول في ترتيب الأدوات المستخدمة في تنفيذ هذا النشاط.

٩ - هناك العديد من الدوافع التي تقف وراء ارتكاب جرائم القتل العمد وذلك بدءاً من الثأر والانتقام ومنع العار ومروراً بارتكاب تلك الجرائم للحصول على المال والنزاع على الأرض أو بالدفاع عن النفس، ولقد أمكن تصنيف جرائم القتل العمد وذلك في ضوء دوافعها، ونقصد بذلك جرائم القتل التعبيرى بمعنى أنها ترتكب باعتبارها غاية في حد ذاتها دون أن يكون هدف آخر سوى إصابة أو قتل الضحية، وذلك في مقابل جرائم القتل الأداني والتي ترتكب لتحقيق منفعة أو غاية في الغالب تكون ذات طابع مادي.

الدلالات النظرية والتطبيقية لنتائج البحث:

١ - إن محاولة فهم السياق المجتمعي الذي ساعد على تزايد حجم جرائم القتل العمد في المجتمع المصري إنما يمكن أن نتعرف عليه في ضوء رؤية جيدنز حول عصر

الحداثة المتأخرة والذي عبر عنه "كلاوس أوفه" من خلال وصفه للمرحلة التي نعيش فيها الآن بأنها تمثل مرحلة "الرأسمالية غير المنظمة" من خلال عدم وجود ضوابط وقوانين والعمل من خلال قواعد قد تعلو على نظم الدولة وتهدد استقلالها وما يصاحب ذلك من خضوع الأفراد لنظم ثقافية متباينة وبالتطبيق على المجتمع المصري يتبين لنا الاتجاه نحو الخصخصة واتباع سياسة الاقتصاد الحر وبيع شركات القطاع العام وتسريح العاملين بها وارتفاع نسبة البطالة وإخضاع أفراد المجتمع لآليات السوق (العرض - الطلب) وانتشار سياسات الاحتكار وارتفاع أسعار السلع الأساسية وتدني مستوى المعيشة وعجز الفرد عن الوفاء باحتياجاته الأساسية واحتمال اللجوء إلى أنشطة غير شرعية كبديل لإشباع حاجاته الأساسية قد تجسد ذلك في ضوء دوافع ارتكاب جرائم القتل العمد والتي تمثلت في الحصول على المال.

٢ - إن انتشار جرائم القتل العمد وتزايد معدلاتها في المجتمع المصري نجد مغزى وتفسيراً لها في إطار مجتمع المخاطر، الذي أشار له "اولرتيش بيك" من خلال زعمه بأن هناك العديد من المخاطر التي تتعرض لها المجتمعات الإنسانية والتي تمثلت في المخاطر البيئية والصحية والاقتصادية وكذلك الاجتماعية ونجد أن تلك الجرائم ربما تمثل أحد المخاطر الاجتماعية التي أشار إليها بيك من خلال إشارته بأن المخاطر الاجتماعية تتمثل في ارتفاع معدلات الجريمة.

٣ - يمكن تفسير ارتفاع معدلات القتل العمد في المجتمع المصري في ضوء تراجع أو تدهور رأس المال الاجتماعي في المجتمع المصري وهذا ما سنوضحه تفصيلاً على النحو التالي:

(أ) إن ارتفاع معدلات جرائم القتل العمد في المجتمع المصري إنما يمكن أن نجد مغزي لها داخل نظرية التفكك الاجتماعي ويمكن القول بأن تفسير بوتنام الارتباط القائم بين رأس المال الاجتماعي والجريمة قد بدا واضحًا بأن الجريمة تحدث في ضوء ضعف الضوابط الاجتماعية غير الرسمية،

وذلك لأنه في ضوء الخصائص البائية للمجتمعات المحلية - والمتمثلة في الفقر وتدهور الأحوال المعيشية والحرمان الاقتصادي - تصبح جماعات الجوار غير قادرة على الارتباط بأشكال المراقبة والإشراف بصورة يمكن معها ردع المذنبين، فالارتباط المدني كأحد العناصر الأساسية لرأس المال الاجتماعي إنما يرتبطان بالتنظيم الاجتماعي القومي، فعلى سبيل المثال فإن المشاركة في أنشطة المجتمع المدني إنما تدعم الروابط وتعزز العلاقات الاجتماعية فيما بين الأفراد وتشكل الأساس للضبط الاجتماعي غير الرسمي وبالتالي تقييد الأنشطة الإجرامية.

(ب) يمكن تفسير دوافع القتل العمد - داخل المجتمع المصري - في ضوء رأس المال الاجتماعي من خلال الاستناد إلى الثقة كأحد عناصره، ونقصد بذلك الثقة على المستوى البنائي، أي داخل الأجهزة والمؤسسات القانونية الرسمية المنوطة بحل المشكلات وفض المنازعات بين الأفراد، وشعور الفرد بأن المجتمع هو المسئول عن حماية الحقوق وصيانتها من أي اعتداء، ولذلك فإن تراجع مستوى الثقة قد يؤدي إلى لجوء الفرد إلى استرداد حقه بالقوة دون الرجوع أو الاستناد إلى القانون من خلال مؤسساته المختلفة، وخاصة في ظل تباطؤ إجراءات التقاضي داخل المحاكم.

أما تراجع الثقة على المستوى الفردي فإنما يتجسد في ضعف الروابط الاجتماعية وفقدان الشعور بالأمن والطمأنينة فيما بين أفراد المجتمع. فالثقة ينظر إليها على أنها بمثابة الميكانيزم الذي يربط الأفراد من خلال اندفاعهم في بناء موحد يخلو من الشك والخوف والقهر، بالإضافة إلى أهمية الثقة في استمرار الحياة الاجتماعية حيث تسمح لنا بالتعامل مع المخاطر المتأصلة في المجتمع الإنساني، فالثقة ينظر إليها على أنها بمثابة عامل رئيسي للحماية من المخاطر التي تحيط بالأفراد من خلال اعتمادهم على بعضهم البعض داخل المجتمع.

(ج) إن لجوء الأفراد إلى ارتكاب نشاط القتل العمد إنما يمكن فهم دلالاته في ضوء اللامعيارية من خلال انعدام المعايير نتيجة للتغيرات الاجتماعية التي حدثت في المجتمع المصري، والمتمثلة في ارتفاع معدلات البطالة والفقر وتدني المستويات المعيشية، ولذلك نجد عدم مسايرة المعايير السائدة داخل المجتمع لتلك التطورات في ضوء عدم توفير بدائل لأفراد المجتمع يمكن من خلالها مواجهة تلك المشكلات مما أدى إلى لجوء الأفراد إلى ارتكاب تلك الأنشطة في جانب منها لتحقيق أغراض مادية خاصة وإذا كانت الدوافع مرتبطة بالحصول على المال أو مشاجرات أو إخفاء جريمة.

(د) يمكن تفسير ارتفاع معدلات جرائم القتل في المجتمع المصري في ضوء نظرية الضغط أو المشقة ورأس المال الاجتماعي وذلك لأن رأس المال الاجتماعي يشكل مورد بقية الموارد الأخرى من رؤوس الأموال (رأس المال البشري، ورأس المال الثقافي) وهكذا فإن تراجع أو تدهور رأس المال الاجتماعي ينظر إليه على أنه شكل من أشكال الحرمان مثل الفقر والبطالة والأمية وذلك لأن الأفراد يعتمدون عليه لتحقيق الأهداف والتوقعات المعيارية، من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية مع الأفراد داخل المجتمع والتي يمكن الاستفادة منها في تحقيق أهداف ودوافع بصورة شرعية ولذلك تشير نظرية الضغط أو المشقة إلى ارتفاع معدلات الجريمة في ضوء فشل الفرد في إشباع حاجاته الأساسية داخل المجتمع.

(هـ) واستناداً على ما سبق، يمكن أن نقترح مجموعة من التوصيات والتي تتمثل في تعزيز دور المؤسسات التربوية والدينية في عملية التنشئة الاجتماعية، وكذلك تعزيز دور مؤسسات المجتمع المدني تربوياً ومادياً من أجل دمج الشباب داخل عضوية تلك المؤسسات والاستفادة من قدراتهم وذلك بدلاً من استنزاف طاقاتهم في أنشطة إجرامية داخل المجتمع، أضف إلى ذلك

ضرورة مواجهة مشكلات البطالة والفقر داخل المجتمع، وكذلك التصدي للأمية في الريف المصري، لما لها من آثار سلبية من خلال الارتباط بينهم وبين النشاط الإجرامي داخل المجتمع، بالإضافة إلى ضرورة تعزيز دور المؤسسات الرسمية ونقصد بذلك أجهزة الشرطة والهيئات القضائية في مواجهة مشكلات الأفراد والعمل على حلها والتصدي لها بصورة سريعة وذلك تحقيقًا لمبدأ العدالة والكشف عن العقبات التي تعترض سير إجراءات التقاضي.

الفهرس

المحور الرابع

حقوق الإنسان في الفكر السياسي

المحور الخامس

تطبيقات حقوق الإنسان